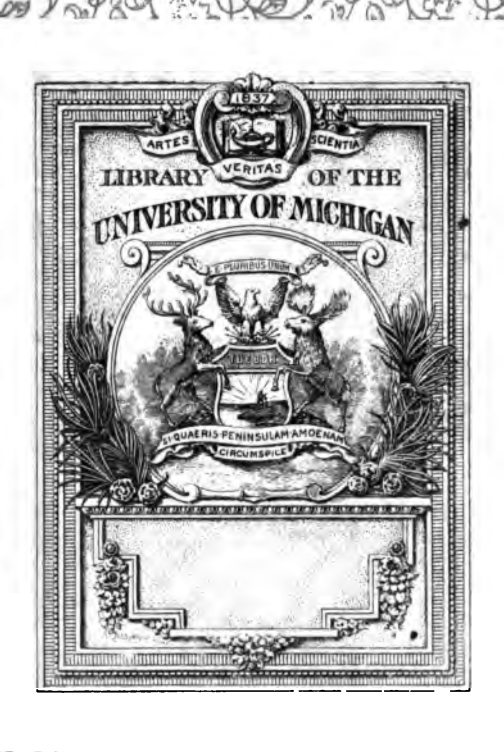
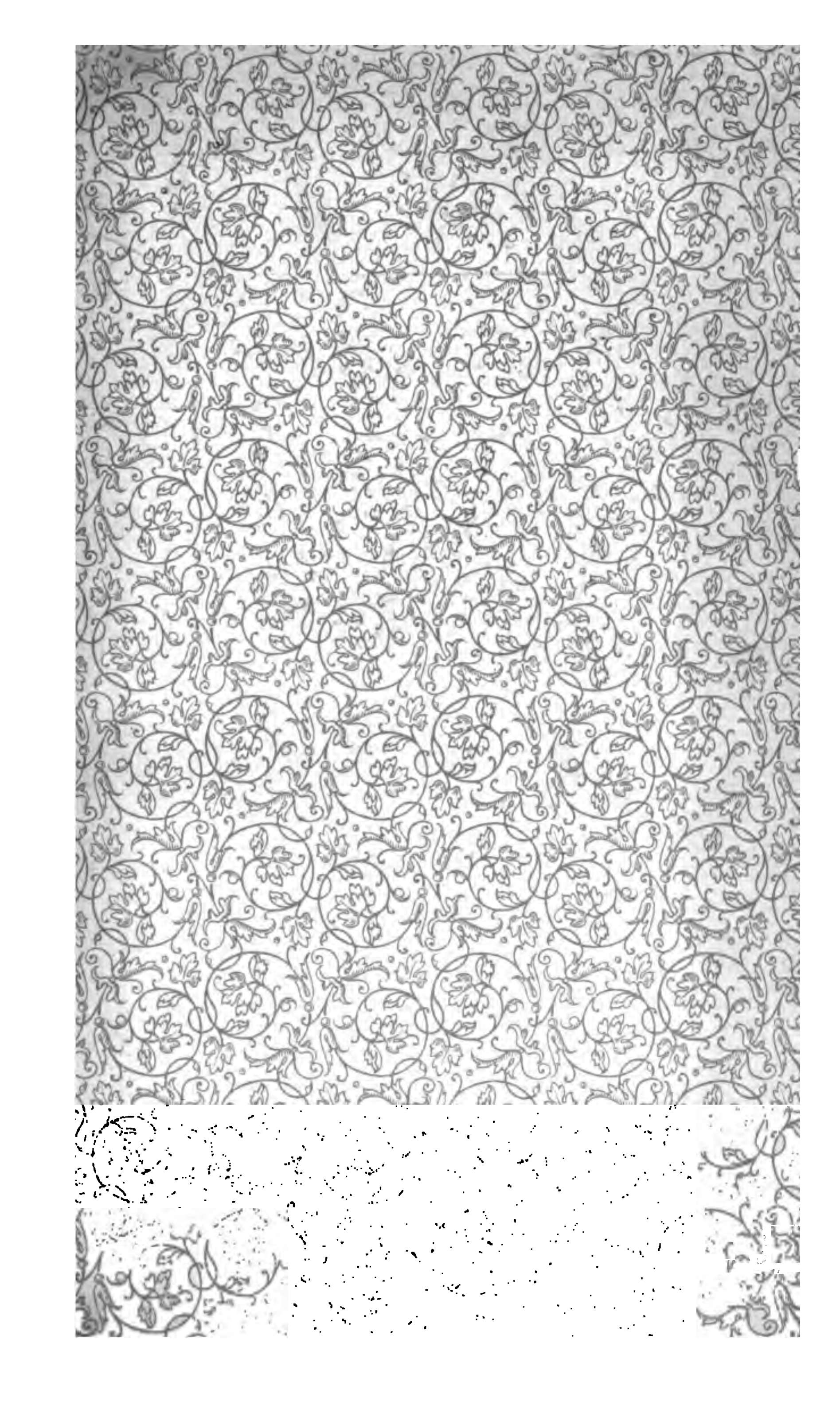

A 796,499


1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE



# JOURNAL ASIATIQUE

SIXIÈME SÉRIE

TOME VIII

# JOURNAL ASIATIQUE



OU

# RECUEIL DE MÉMOIRES

## D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS A L'HISTOIRE, A LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES
ET A LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX

RÉDIGÉ

PAR MM. BARBIER DE MEYNARD, BELIN, BOTTA, CAUSSIN DE PERCEVAL
CHERBONNEAU, DEFRÉMERY, DUGAT, DULAURIER, FOUCAUX
GARCIN DE TASSY, STAN. JULIEN
KASEM-BEG, MOHL, MUNK, OPPERT, PAUTHIER, REGNIER, REINAUD
RENAN, DE ROSNY, DE ROUGÉ, SANGUINETTI, SÉDILLOT
DE SLANE, ETC.

ET PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

---

SIXIÈME SÉRIE

TOME VIII



PARIS

IMPRIMÉ PAR AUTORISATION DE M. LE GARDE DES SCEAUX

A L'IMPRIMERIE IMPÉRIALE

---

M DCCC LXVI

# JOURNAL ASIATIQUE.

JUILLET 1866.

## PROCÈS-VERBAL

### DE LA SÉANCE ANNUELLE DU 25 JUIN 1866.

La séance est ouverte à midi et demi par M. Reinaud, président.

Le procès-verbal de la dernière séance annuelle est lu; la rédaction en est adoptée.

Sont présentés et élus membres de la Société :

MM. Specht, élève de l'École orientale;
Le docteur Steingass;
Devéria (Théodule), conservateur adjoint du musée égyptien, au Louvre.

M. Mohl donne lecture de son rapport sur les travaux du Conseil de la Société pendant l'année 1865-1866.

Il est donné lecture du rapport des Censeurs sur les comptes de l'année 1865.

M. Feer donne lecture d'un mémoire sur le commencement de l'enseignement du Bouddha.

Il est procédé au dépouillement du scrutin, qui donne les résultats suivants :

Président : M. Reinaud.

Vice-présidents : MM. Caussin de Perceval, le duc de Luynes.

Secrétaire : M. Mohl.

Secrétaire-adjoint : M. Barbier de Meynard.

Trésorier : M. De Longpérier.

Commission des fonds : MM. Garcin de Tassy, Pauthier, Barbier de Meynard.

Membres du Conseil : MM. Barthélemy Saint-Hilaire, Brunet de Presle, le marquis d'Hervé de Saint-Denys, Sédillot, De Khanikof, Garrez, Zotenberg, Victor Langlois.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'auteur. *Die Völker des östlichen Asien*, von Dr Bastian, vol. I et II. Leipzig, 1866, in-8°.

Par la Bibliothèque. *Catalogue des manuscrits hébreux et samaritains de la Bibliothèque impériale.* Paris, 1866, in-4°.

Par la Société. *The Journal of the Royal Society of Great Britain and Ireland.* New series, vol. II, p. 1. Londres, 1866, in-8°.

Par la Bibliothèque. *Die arabischen Handschriften der K. Hof- und Staatsbibliothek in München*, von J. Aumer. Munich, 1866, in-8°.

— *Die persischen Handschriften der K. Hof- und Staatsbibliothek in München*, von J. Aumer. Munich, 1866, in-8°.

Par l'auteur. *Il libro del Cohelet* di David Castelli. Pise, 1866, in-8°.

Par la Société. *Auctores sanscriti, edited for the Sans-*

*krit Text Society*, vol. I. *Jaiminiya Nyaya Mala Vistara*, cah. 1-2. London, 1865, in-4°.

Par la Société. *Journal of the Asiatic Society of Bengal.* Part I, 3. Part II, 1, 3. Calcutta, 1865, in-8°.

Par l'auteur. *Annuaire philosophique*, par Louis-Auguste MARTIN. Paris, 1866, in-8°.

Par l'auteur. *Rapport annuel fait à la Société d'Ethnographie*, par M. Léon DE ROSNY. Paris, 1865, in-8°.

— *Méthode de japonais*, par M. Léon DE ROSNY. Paris, 1864, in-8°.

Par l'auteur. *Textes tirés du Kandjour*, par M. H. FEER. Paris, 1866, in-8°.

Par l'auteur. Dix-neuf brochures, par M. Edward THOMAS, dont les titres sont :

*The bactrian Alphabet*, communicated to the Numismatic Society of London, by E. THOMAS. London, 1863, in-8° (11 pages et 1 planche).

*Bactrian coins*, by E. THOMAS (tiré du Journal asiatique de Londres), 1862, in-8° (35 pages et 1 planche).

*Bactrian coins* (tiré du Journal numismatique de Londres), 1862, in-8° (11 pages et 1 planche).

*Bactrian coins* (tiré du Journal numismatique de Londres), 1862, in-8° (11 pages).

*Bactrian coins* (tiré du Journal numismatique de Londres), 1864, in-8° (19 pages et 1 planche).

*Observations on the Oriental legends on imperial Arsacidan and Partho-persian coins.* London, 1849, in-8° (36 pages et 1 planche).

*Notice on certain unpublished coins of the Sassanidæ* (tiré du *Numismatic Chronicle*), sans date, in-8° (8 pages et 1 planche).

*Notes on the Sassanian mint Monographs and Gems, with a supplementary notice on the arabico-pehlvi series of persian coins* (tiré du Journal asiatique de Londres), 1852, in-8° (56 pages et 3 planches).

*The earliest indian coinage* (tiré du Journal numismatique de Londres), 1864, in-8° (26 pages et 1 planche).

*On the coins of the Gupta dynasty* (tiré du Journal asiatique de Calcutta, vol. XXIV), in-8° (36 pages).

*Catalogue of the coins in the Cabinet of the late Col. Stacy*, by E. Thomas. Calcutta, in-8°, sans date (10 pages).

*An account of eight Kufic silver coins*. Calcutta, in-8°, sans date (8 pages).

*Supplementary contributions to the series of the Patan Sultans of Hindostan* (tiré du *Numismatic Chronicle*). Londres, 1862, in-8° (60 pages).

*Supplementary contributions to the series of the coins of the Kings of Ghazni* (tiré du Journal asiatique de Londres), in-8° (72 pages et 1 planche).

*Ancient indian numerals* (tiré du Journal asiatique de Calcutta, in-8°, sans date (21 pages et 1 pl.).

*Note on indian numerals* (tiré du Journal asiatique de Paris), 1863 (51 pages et 1 planche).

*Ancient indian weights* (tiré du Journal numismatique de Londres), 1864, in-8° (19 pages).

*Note on the present state of the excavations at Sar-*

*nath* (tiré du Journal asiatique de Calcutta), in-8°, sans date (8 pages et 1 planche).

*On the identity of Xandrames and Krananda*, by E. Thomas (tiré du Journal asiatique de Londres), 1864, in-8° (41 pages).

---

# TABLEAU

## DU CONSEIL D'ADMINISTRATION

CONFORMÉMENT AUX NOMINATIONS FAITES DANS L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE

DU 25 JUIN 1866.

PRÉSIDENT.

M. Reinaud.

VICE-PRÉSIDENTS.

MM. Caussin de Perceval.
Le Duc de Luynes.

SECRÉTAIRE.

M. Mohl.

SECRÉTAIRE ADJOINT ET BIBLIOTHÉCAIRE.

M. Barbier de Meynard.

TRÉSORIER.

M. de Longpérier.

COMMISSION DES FONDS.

MM. Garcin de Tassy.
Barbier de Meynard.
Pauthier.

MEMBRES DU CONSEIL.

MM. Regnier.
Noël Desvergers.
L'abbé Bargès.
Lancereau.
Pavet de Courteille.
De Saulcy.
De Slane.
Dulaurier.
Foucaux.
Guigniaut.
De Rosny.
Oppert.
Stanislas Julien.
Defrémery.
Dugat.
Sanguinetti.
Renan.
Barthélemy Saint-Hilaire.
Brunet de Presle.
Le marquis d'Hervey de Saint-Denys.
Sédillot.
De Khanikof.
Garrez.
Zotenberg.
Victor Langlois.

# RAPPORT

SUR

## LES TRAVAUX DU CONSEIL DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

PENDANT L'ANNÉE 1865-1866,

FAIT À LA SÉANCE ANNUELLE DE LA SOCIÉTÉ,

LE 25 JUIN 1866,

PAR M. JULES MOHL

---

Messieurs,

Nous sommes réunis aujourd'hui pour célébrer le quarante-quatrième anniversaire de la Société, et cette longue existence prouve que notre association repose sur une base naturelle, et qu'elle répond à un besoin réel de la science. Je crois que, parmi ceux qui assistaient au premier anniversaire après la fondation, bien peu auguraient aussi favorablement de la durée de l'œuvre qu'ils avaient fondée. Ce qui l'a soutenue, c'est l'importance et l'extension que les études orientales ont acquises depuis ce temps, et auxquelles la Société elle-même a beaucoup contribué, et il n'y a aucune présomption à prédire qu'elle croîtra avec l'intérêt qui s'attache de plus en plus aux littératures de l'Asie, et qu'elle sur-

montera aisément les difficultés qu'une vie un peu longue amène en toute chose humaine.

Nous rencontrons cette année quelques-unes de ces difficultés, qui, par une coïncidence malencontreuse, se sont présentées presque en même temps. Plusieurs membres de votre Bureau et de vos Commissions ont offert leur démission, parce que l'état de leur santé et de leurs travaux ne leur permettait plus de consacrer à vos affaires le temps nécessaire; le Conseil a pourvu provisoirement à ces vacances, et il espère que vous confirmerez les choix qu'il vous propose. La cessation de la librairie Duprat, qui, pendant longtemps, était chargée de la vente de votre Journal et de vos ouvrages, nous a obligés de choisir un nouveau libraire, et nous avons la conviction que vos affaires ne perdront pas à ce changement. Nous en dirons autant des nouveaux arrangements que nous force de prendre l'expropriation de la maison qui a été depuis douze ans le siége de la Société. Nous y trouverons les moyens d'arriver à plus d'exactitude dans le service de notre Journal, qui, dans les derniers temps, a donné lieu à de justes et nombreuses plaintes de la part des membres. Le Conseil s'occupe activement de ces mesures, et j'aurais désiré pouvoir vous annoncer aujourd'hui les nouveaux arrangements; mais, si pressés que nous soyons par le temps, nous n'avons pas encore pu tout conclure. Tout cela, du reste, ne constitue que des accidents extérieurs, des inconvénients momentanés, et qui amèneront à la

fin un état préférable à ce qui existait; ils ne touchent en rien à la nature de la Société, ni à son importance réelle, qui consiste dans ses travaux et est tout à fait indépendante de ces embarras matériels et passagers.

Mais avant de vous rendre compte de vos travaux de l'année dernière, je dois dire quelques mots sur deux de nos confrères que nous avons perdus dans le courant de l'année, et dont la mort laissera de vifs regrets chez tous ceux qui les ont connus : ce sont M. Troyer et M. l'abbé Bardelli.

Le capitaine Antoine Troyer a été pendant longtemps un membre zélé et actif de votre Conseil, et ce n'est que par les infirmités d'un âge prolongé bien au delà des limites ordinaires de la vie qu'il a été empêché, pendant les dernières années, de prendre part à vos réunions. Je voudrais pouvoir vous retracer la vie de cet aimable vieillard, que vous avez tous connu; malheureusement je suis réduit à mes souvenirs de conversations sur sa carrière singulièrement variée, souvenirs nécessairement incomplets, peut-être inexacts dans plusieurs points, et que l'un ou l'autre de vous, à l'aide d'une mémoire plus fidèle, pourra probablement compléter ou rectifier.

M. Troyer était né en Autriche vers l'an 1769; il entra de bonne heure dans une école militaire, et en sortit officier d'artillerie. Comme tel, il fut chargé, dans la guerre de Flandre, en 1792, d'oc-

cuper et de défendre un couvent abandonné, à Gand, et c'est là qu'il commença ses études orientales sous d'étranges auspices. Il trouva un jour des artilleurs occupés à faire des gargousses avec des livres qu'ils avaient pris dans la bibliothèque des moines; ils allaient dépecer un bel exemplaire d'une Bible polyglotte, lorsqu'il survint, sauva le livre de leurs mains et le fit transporter dans sa cellule, où il charma les longs loisirs de sa garnison par l'étude de la traduction arabe de l'Ancien Testament. De là, il fut transféré à l'armée d'Italie, d'où il fut détaché comme commissaire auprès du corps anglais devant Gênes. Il y fit la connaissance de Lord William Bentinck, et cette circonstance changea tout le cours de sa vie. Lord William prit en amitié ce jeune officier, plein de vie et d'instruction, et lui proposa, en 1803, de l'accompagner en qualité de secrétaire militaire à Madras, dont le gouvernement venait de lui être confié. Il accepta avec empressement une carrière qui promettait tant de satisfaction à son insatiable curiosité; mais il fallait, pour pouvoir occuper cette place, avoir un rang dans l'armée anglaise, et le gouvernement lui donna une compagnie dans un régiment de chasseurs de Ceylan, qu'on était en train de lever. Il m'a raconté en riant qu'il n'avait jamais vu l'uniforme de son régiment, car il s'empressa de vendre son brevet, et, étant ainsi en règle comme capitaine en retraite, il partit pour l'Inde. Sa place officielle à Madras, quoique loin d'être une sinécure, ne suf-

fisait pas à son activité, et il se chargea, si je ne me trompe, d'un cours de mathématiques et devint directeur du collége musulman. Lord William fut rappelé en 1811; mais M. Troyer continua à rester à la tête de la medressé, et s'occupa de l'étude du tamoul, de l'hindoustani et du persan. C'est à cette époque qu'il entreprit de traduire en vers allemands le *Livre des Rois*, de Firdousi. Ce travail n'a pas été achevé, mais j'ai encore en main quelques cahiers contenant un certain nombre d'épisodes assez élégamment rendus, et il est à regretter que M. Troyer n'ait pas publié ces traductions, qui auraient servi à attirer l'attention sur un ouvrage qui alors n'était réellement connu que de nom. Je ne me rappelle pas dans quelle année il quitta Madras, je sais seulement qu'il épousa à Pondichéry une demoiselle française et qu'il revint avec elle à Paris, où il se livra, dans une retraite silencieuse, à la continuation de ses études.

Lord William Bentinck l'arracha de nouveau à son repos en lui proposant, en 1827, de l'accompagner encore une fois dans l'Inde, où il se rendait comme gouverneur général. De la part d'un homme aussi honnête, aussi zélé pour le bien public et aussi fort en garde contre les abus d'influence que l'était Lord William, cette confiance dans la capacité et dans le désintéressement de M. Troyer faisait également honneur à l'un et à l'autre. M. Troyer ne résista pas à cet appel; il resta à Calcutta pendant tout le temps du gouvernement de Lord William, et,

lorsque celui-ci fut rappelé, en 1833, il continua à résider à Calcutta pour gérer le collége brahmanique, dont il avait pris la direction quelque temps auparavant. Il s'y livra, avec son ardeur ordinaire, à l'étude du sanscrit et rapporta, en 1835, à Paris une quantité de travaux préparés ou commencés, dont deux seulement ont vu le jour dans les circonstances suivantes. Au moment où M. Troyer quitta l'Inde pour la seconde fois, il venait de s'élever dans l'opinion publique européenne, une de ces bouffées anti-orientales qui naissent de temps en temps à Calcutta, et qui, malheureusement, menacent de devenir plus fréquentes. On abandonna alors précipitamment, par ordre du gouverneur général, l'impression de tous les ouvrages orientaux commencés aux frais du gouvernement : le Mahabharat, la Chronique de Kashmir et autres, et M. Troyer proposa à votre Société de publier le texte et la traduction de ce dernier ouvrage. La Société accepta sa proposition, et M. Troyer fit paraître, en 1840, les deux premiers volumes contenant le texte et le commentaire des six premiers livres, une esquisse historique et géographique sur le Kashmir et un examen critique de la Chronique. Dans l'intervalle, M. James Prinsep avait généreusement pris sur lui de terminer à ses frais les impressions commencées, et le texte entier de la Chronique avait paru à Calcutta, ce qui fit renoncer M. Troyer à la continuation de l'impression du texte, d'autant plus que ses deux premiers volumes

en contenaient la partie principale et qu'il n'avait plus à sa disposition les manuscrits qui lui avaient servi pour le commencement, de sorte qu'il aurait été réduit à simplement reproduire le texte de Calcutta. Il se contenta alors de publier, dans un troisième volume, la traduction du reste de l'ouvrage [1].

Le Comité de traduction de Londres avait chargé M. Shea de la traduction du *Dabistan*, histoire des religions, écrite en persan par un auteur dont le nom n'est pas encore bien constaté, mais qui a certainement vécu après la mort de l'empereur Akbar et devait appartenir à l'école religieuse fondée ou patronnée par ce prince. M. Shea mourut après avoir traduit deux cinquièmes de l'ouvrage, et le Comité, qui savait que M. Troyer s'était occupé dans l'Inde de ce curieux ouvrage, le pria de continuer ce travail. Il publia, en 1845, la traduction entière [2], précédée d'un long travail critique dans lequel se trouvent soulevés tous les problèmes qui se rattachent à ce livre; s'ils ne sont pas tous résolus, cela n'a le droit d'étonner personne, car il y a peu d'ouvrages qui provoquent autant de questions épineuses que celui-ci.

M. Troyer s'était occupé de bien d'autres tra-

[1] *Radjatarangini*, histoire des rois de Kashmir, traduite et commentée par M. A. Troyer, et publiée aux frais de la Société asiatique. 3 vol. in-8°; Paris, 1840-1852.

[2] *The Dabistan or School of manners*, translated from the original persian, with notes and illustrations, by David Shea and Anthony Troyer; edited, with a preliminary discourse, by the latter. 3 vol. in-8°; Paris, 1845.

vaux, mais qui n'ont pas vu le jour, car il n'y a jamais eu un homme moins soucieux de célébrité et plus content de satisfaire sa curiosité pour lui-même. Il était d'une tranquillité d'esprit que ni la bonne ni la mauvaise fortune ne pouvaient troubler, et il a conservé jusque dans l'extrême vieillesse le même intérêt pour toute chose, et l'indépendance, je devrais dire la hardiesse, de ses opinions, qu'on était souvent étonné d'entendre énoncer de cette voix si calme et avec cette imperturbable sérénité qui ne le quittait jamais. Je l'ai pourtant vu menacé de grandes pertes, je l'ai vu frappé dans ses affections, mais j'ai toujours trouvé en lui la même douceur et la même fermeté de caractère.

Le second des membres que nous avons perdus, et dont je désire dire quelques mots, parce que sa mort est une véritable perte pour les études orientales dans son pays, est l'abbé Bardelli, né en 1815 à Brancialino en Toscane, et mort le 2 octobre 1865 au château de Vitiano. Élevé dans un séminaire à Florence, il fut consacré prêtre en 1837. Il se destina à l'enseignement de l'hébreu dont il s'était occupé avec passion; mais il comprit bientôt qu'il fallait donner aux travaux sur la Bible une base plus large que ne leur accordaient alors les écoles théologiques en Italie, et il se mit à étudier le copte et les hiéroglyphes sous la direction de Rosellini. Son rêve était d'obtenir la chaire de littérature sacrée à Pise; mais, lorsqu'elle fut vacante, le gouvernement grand-

ducal y pourvut autrement, nomma l'abbé Bardelli professeur de littérature orientale et l'envoya à Paris pour se préparer à cet enseignement. Il se résigna avec peine à reléguer au second rang ses chères études bibliques, mais ne consentit jamais à y renoncer, et nous l'avons vu, à Paris, dérober une partie de ses heures au sanscrit et au chinois, pour préparer une édition complète de ce qui reste de la traduction saïdique de l'Ancien et du Nouveau Testament. Aussi vaillant que consciencieux, il se livra avec ardeur aux études qu'on lui avait imposées presque malgré lui, et il en trouva bientôt la récompense dans l'intérêt toujours croissant que lui inspirait le sanscrit, et dans les moyens que lui fournissait cette langue de s'adonner à l'étude de la grammaire comparée à laquelle il attacha toute sa vie une très-haute importance. Il s'en retourna à Florence en 1849, fut d'abord professeur de sanscrit et de copte à l'université de Pise, plus tard sous-bibliothécaire à la Laurentiana de Florence, puis professeur de sanscrit à l'Institut des hautes études dans cette ville, enfin de nouveau professeur à Pise.

Tous ces changements de position et de résidence, suites de la tourmente politique qui passait sur son pays, ne faisaient point dévier M. Bardelli du devoir qu'il s'était imposé de travailler à la régénération des études en Italie, de faire connaître à la nouvelle génération les idées et les faits qui avaient changé dans le reste de l'Europe la face de la science, de

lui faire sentir la nécessité de renoncer aux méthodes surannées et à une routine qui la tenait en dehors des voies de la science moderne. Homme d'église et catholique sincère, mais libéral, il était dans une très-bonne position pour se faire écouter, et partout où il se trouvait, il réunissait autour de lui un cercle, petit ou grand, d'hommes jeunes et désireux d'apprendre, qu'il attirait par la douceur et le sérieux de son caractère et auxquels il communiquait sa propre ardeur. C'est là ce qu'il regardait comme son premier devoir et ce qu'il mettait bien au-dessus de la renommée que la publication de ses propres ouvrages aurait pu lui donner. Il avait préparé à Paris et à Oxford une édition de l'*Atharva-Veda*, à laquelle il renonça lorsqu'il apprit que MM. Whitney et Roth s'occupaient du même ouvrage. Il avait prêt pour l'impression le *Yoga-Vasishta-Sara*, poëme védantique, mais il ne trouva pas en Italie des facilités pour l'imprimer. Il avait composé un traité de grammaire latine destiné à réformer l'enseignement du latin dans les écoles italiennes, par l'application des méthodes et des résultats de la grammaire comparée, mais, voulant toujours perfectionner ce travail, il se contenta de le faire circuler en manuscrit, et tout ce qui en a paru sont deux leçons sous le titre de: *la lingua sanscrita* et *la lingua latina.* Enfin il a fait dans l'Institut des hautes études à Florence une série de lectures sur la grammaire comparée; j'ignore si elles ont été imprimées. L'abbé Bardelli était un homme modeste, doux, très-consciencieux,

au-dessus de toute vanité personnelle, mais plein de zèle pour communiquer aux autres l'amour du savoir et de la science nouvelle qui l'animait. Quand son enseignement aura porté ses fruits par les travaux de ses élèves et amis, son pays lui rendra les honneurs qu'il n'a pas recherchés pendant sa vie.

Je reviens aux travaux de notre Société. Le *Journal asiatique*[1] a poursuivi son cours habituel et a terminé d'un côté et commencé de l'autre des travaux d'une étendue et d'une importance considérables. MM. Oppert et Ménant ont achevé la publication de la grande inscription de Khorsabad. M. Ménant y a ajouté un vocabulaire complet de tous les mots employés dans cette inscription, vocabulaire déjà considérable et formant le premier noyau d'un futur dictionnaire assyrien, et M. Oppert a complété sa traduction et son commentaire de l'inscription par un appendice, dans lequel il a incorporé les nouvelles interprétations et les changements de lecture auxquels il est arrivé depuis le commencement de l'impression de cet important document. On peut y observer avec plaisir les progrès rapides que fait cette étude et la bonne foi avec laquelle les assyriologues abandonnent des opinions antérieurement énoncées, quand de nouveaux documents en révèlent l'insuffisance. Cette bonne foi et l'emploi des méthodes les plus rigoureuses sont les conditions

[1] *Journal asiatique*, sixième série, t. VI et VII. Paris, 1865 et 1866.

de la réussite dans des études aussi nouvelles et aussi ardues, et ce n'est qu'ainsi que les premières et inévitables hardiesses par lesquelles elles commencent peuvent être confirmées ou réfutées. Aussi voyons-nous que le grand effort des savants qui s'occupent des textes assyriens porte aujourd'hui avant tout sur la détermination des mots, qu'ils ont été obligés d'abord d'interpréter principalement par l'étymologie et qu'ils soumettent aujourd'hui à la discussion bien plus pénétrante de leur emploi dans des textes différents. Le grand nombre, la variété et l'étendue des inscriptions assyriennes que l'on possède, fournissent à ces discussions des matériaux inépuisables et promettent des résultats d'une certitude et d'une importance historique incontestables.

Cette marche de toute science qui a pour objet le déchiffrement d'une langue perdue est dans la nature des choses; c'est elle qu'on a suivie et qu'on continue à suivre dans l'interprétation des hiéroglyphes, et vous en trouverez un exemple dans la manière dont M. Devéria traite le papyrus juridique de Turin, dont il nous a confié la publication. Ce papyrus est certainement un des documents les plus curieux que nous a légués l'antiquité; il contient les actes d'un procès contre des conspirateurs et surtout des conspiratrices qui faisaient partie du harem de Ramésès III. Le document qui nous révèle cette tragédie domestique n'a malheureusement pas été conservé en entier, le commencement du papyrus, qui devait contenir l'exposé de la cause, ayant été

arraché; mais ce qui reste suffit à peu près pour restaurer l'histoire et jette un étrange rayon de lumière sur la vie qu'on devait mener dans ce palais de Thèbes qui est encore debout aujourd'hui. La pièce principale est suivie d'un appendice encore plus lugubre, dans lequel le roi lui-même juge les juges, trouve qu'ils ont été trop indulgents et les condamne eux-mêmes à de fortes peines. M. Devéria nous a donné jusqu'à présent l'exposé des faits et la transcription et traduction du texte; vous allez recevoir la discussion historique et philologique et le *fac-simile* du texte entier.

Un savant Arménien, M. Patkanian, professeur d'arménien à Moscou, avait publié en russe des matériaux pour servir à l'histoire des Sassanides, tirés des auteurs arméniens. Cette partie de l'histoire de la Perse est encore bien obscure. La destruction de la plus grande partie de la littérature pehlewie par les Musulmans n'avait laissé en Perse même que quelques inscriptions, des médailles et une tradition populaire qui a besoin d'être contrôlée, vérifiée et fixée, et il ne nous reste pour ce travail, en fait de renseignements contemporains, que ce que les Grecs et les Arméniens en ont écrit. On a naturellement, avant tout, fait usage des auteurs grecs, et ce n'est que récemment qu'on a bien senti l'importance des historiens arméniens, qui étaient dans une bien meilleure position que les Grecs pour savoir ce qui se passait dans l'empire des Sassanides. Les Arméniens étaient voisins, feudataires, alliés parfois et parfois

ennemis des rois de Perse, et si intimement mêlés aux affaires de ce pays, qu'ils devaient le connaître presque aussi bien que l'Arménie elle-même. Si leurs historiens ne nous ont pas donné une description complète de l'empire perse, tel qu'il était de leur temps, c'est que, trop occupés des malheurs continuels de leur propre pays, ils ne parlent guère des autres que par rapport aux affaires d'Arménie. Mais les renseignements qu'ils nous fournissent sur la Perse, quoique incomplets et souvent incohérents, n'en sont pas moins d'une grande importance, et M. Patkanian a rendu un véritable service à la science en recueillant dans vingt et un historiens tout ce qu'il a trouvé de relatif à l'histoire politique des Sassanides; car il ne touche pas à l'histoire religieuse de la Perse, qu'il suppose avoir été suffisamment exposée par ses prédécesseurs, ce dont je me permets de douter. M. Prudhomme nous a donné la traduction du mémoire de M. Patkanian, et se propose de le compléter plus tard par ses propres recherches.

M. Lenormant nous a remis un mémoire dans lequel il expose et coordonne les recherches récentes sur l'histoire de l'alphabet pehlewi, classe les monuments qui s'y rapportent et établit des règles pour distinguer les différentes époques de cette écriture. M. Ganneau a pris occasion de ce mémoire pour insérer dans notre Journal une note très-curieuse sur une particularité dans la manière de lire le pehlewi chez les prêtres zoroastriens, par-

ticularité à laquelle on n'avait pas fait attention, et M. Derenbourg a fait de cette note même le texte de nouvelles remarques, qui fortifient l'opinion émise par M. Ganneau par des exemples tirés des coutumes juives analogues. Il donne en même temps une nouvelle interprétation du mot *huzwaresch* et conteste la légitimité de l'usage qu'on en fait aujourd'hui pour désigner la langue pehlewie.

Un troisième travail sur la Perse, que le Journal a publié, est le mémoire de M. Kazem Beg à Saint-Pétersbourg sur l'histoire et la doctrine des Babis. Cette relation nous est arrivée il y a assez longtemps; la grande étendue de ce travail en avait retardé l'insertion. Dans l'intervalle, M. de Gobineau a fait paraître son très-intéressant volume sur les religions et les philosophies de la Perse, dans lequel il traite avec beaucoup de détail la question des Babis. Votre Commission a hésité un instant si elle devait persister dans son intention de publier le mémoire de M. Kazem Beg, mais elle a pensé qu'il y aurait avantage à voir traiter la même matière par un musulman savant et libéral, et je crois que tous nos lecteurs auront partagé cette opinion. Le sujet est des plus curieux et nous fait entrevoir, dans cette suite d'affreuses tragédies et de dévouements admirables, un mouvement des esprits en Perse qui ne se laissera probablement pas abattre par un premier échec. On sent qu'il y a encore de la vie dans ce peuple que la nature avait si bien doué, et que des

siècles de despotisme ont jeté dans une si profonde décadence.

M. Feer nous a donné un mémoire sur l'introduction du Bouddhisme dans le Kashmir, dans lequel il discute de nombreuses questions se rattachant à cet événement qui est devenu, dans la suite, d'une si grande importance, pour l'histoire de cette religion.

M. Nève, à Louvain, nous a envoyé une nouvelle traduction de l'*Atmabodha*, célèbre exposé de la doctrine du Vedanta par Sankara, le restaurateur du Brahmanisme au VII[e] siècle. Il fait précéder son travail par une dissertation sur l'histoire du Védantisme et sur son importance dans l'ensemble des spéculations philosophiques des Hindous, et accompagne la traduction d'extraits de commentaires indigènes et de ses propres observations.

M. Sanguinetti a publié dans votre Journal le texte et la traduction de quelques chapitres d'un ouvrage thérapeutique arabe, qu'il a fait suivre d'un vocabulaire de termes techniques de médecine arabe. Sa qualité de médecin lui a permis de fixer avec précision le sens des termes qui manquent dans nos dictionnaires, ou n'y sont expliqués que d'une manière vague et insuffisante. Il faudra encore bien des travaux spéciaux de ce genre, avant que nos dictionnaires arabes puissent devenir ce qu'ils doivent être.

M. Renan est de nouveau revenu sur l'interprétation des inscriptions du célèbre sarcophage rap-

porté de Jérusalem par M. de Saulcy et de quelques autres dont il s'était déjà occupé. Ces petites inscriptions offrent bien des difficultés, et je ne sais si elles sont toutes levées; mais leur importance archéologique et paléographique est assez grande pour justifier toute la peine que de nombreux savants se sont déjà donnée pour les interpréter.

M. Barbier de Meynard avait publié l'année dernière dans votre Journal le Livre des routes et des provinces par Ibn Khordadbeh, texte et traduction, dans l'espoir que cette édition préliminaire donnerait lieu à des recherches et à des observations qui permettraient de fixer définitivement ce texte important, mais arrivé jusqu'à nous dans un état très-imparfait. Cet espoir n'a pas été déçu. M. de Khanikof a publié dans votre Journal des remarques sur la partie qui traite de la route entre Bokhara et Samarkand, et M. Defrémery nous a fourni un travail considérable sur les chapitres relatifs à la Syrie, la Mésopotamie, la Perse et l'Asie Mineure, dans lequel il discute avec beaucoup d'érudition les noms propres dont la lecture est douteuse dans le manuscrit.

Enfin M. de Khanikof a entrepris un travail critique du même genre pour la nouvelle édition de Marc Pol, par M. Pauthier. Il suit le voyageur sur une partie de son itinéraire, pour compléter les recherches de l'éditeur sur l'identification des pays et des villes visités par Marc Pol et dont le nom actuel est souvent difficile à constater.

Je ne puis pas encore vous annoncer la mise sous presse d'un nouveau volume de votre Collection d'auteurs orientaux. Le texte du cinquième volume de Masoudi est rédigé; mais M. Barbier de Meynard a bien voulu employer au règlement des affaires de la Société le temps sur lequel il comptait pour terminer la traduction de ce volume; il croit néanmoins pouvoir l'achever et le livrer à l'impression avant la fin de l'année. Je ne puis pas non plus vous donner une réponse définitive de M. de Slane sur l'édition d'Albirouni, la traduction des Prolégomènes d'Ibn Khaldoun et la continuation de la publication des biographies d'Ibn Khallikan ne lui ayant pas laissé le temps d'examiner suffisamment les papiers de M. Woepcke.

Nos rapports avec les autres Sociétés asiatiques ont continué sur le pied accoutumé d'amitié et d'aide mutuelle; mais la cessation de la librairie Duprat a fait que nous avons reçu moins régulièrement leurs envois, de sorte que je ne suis en état de rendre compte de leur activité que très-incomplétement.

La Société de Calcutta a donné une forme nouvelle à son journal [1], en le divisant en deux séries parallèles, l'une archéologique et l'autre scientifique. Mais il ne faut pas croire que cette seconde partie soit sans intérêt pour nous, car elle comprend des travaux nombreux sur la géographie et sur l'ethno-

[1] *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, part I, n. 1-4; part II, n. 1-4. Calcutta, 1865, in-8°.

graphie qui rentrent plus ou moins dans le cercle de nos études. Ainsi les cahiers qui sont aujourd'hui mis sous vos yeux contiennent des notes sur l'Asie centrale, par M. Semenef; un mémoire sur les tribus des Karens, par M. Masson; un voyage au Salween, par M. Parish; une description de la tribu des Boksas, par M. Stewart. La section archéologique s'occupe de tout ce qui touche le passé de l'Inde, l'histoire, la numismatique, les monuments, les inscriptions et la littérature, et se rattache entièrement et directement à nos études. Dans les cahiers que nous avons reçus jusqu'ici, M. Thomas traite des anciennes mesures dans l'Inde, le général Cunningham des médailles des dynasties du Narwar, M. Rajendralala Mitra de l'histoire de la dynastie des Senna dans le Bengale, M. Jaeschke de la prononciation du tibétain; mais la plus grande partie de ces cahiers est remplie de recherches sur les antiquités bouddhistes, ce qui est tout à fait naturel dans l'état actuel de la science, où les études sur le Bouddhisme prendront une place de plus en plus grande jusqu'à ce qu'on ait obtenu la solution des nombreuses questions qui se rattachent à cette religion, aujourd'hui encore bien mal connue. Le nord de l'Inde est rempli de monuments qui marquent les lieux où le Bouddha est né, a prêché et est mort; et aujourd'hui on en recherche les traces au milieu des décombres sous lesquels les Brahmanes et les Musulmans les ont ensevelis après la destruction du Bouddhisme dans la vallée du Gange. MM. Sherring et Horne dé-

crivent ceux qu'ils ont découverts à Bénarès, Boodh Gaja, Saïdpour et Bithari, et M. Cunningham publie la fin de son voyage archéologique, dans lequel il a suivi fidèlement les traces des pèlerins chinois Fa-Hien et Hiouen-Tsang et décrit les ruines des grands établissements religieux des Bouddhistes à Sankisa, Kanoudj, Ayoudhia, Mathura et une foule d'autres lieux célèbres par les souvenirs de Sakiamouni. Presque partout il constate l'exactitude des renseignements fournis par les voyageurs chinois, et il est probable que, dans le petit nombre de cas où il se trouve en désaccord avec eux, des recherches ultérieures justifieront ces pieux et scrupuleux pèlerins.

La *Bibliotheca indica* de la Société de Calcutta se continue avec un grand zèle. J'ai entre les mains dix-sept nouveaux cahiers[1], et je ne suis point sûr d'avoir

[1] *Muntakhab al-tawarikh of Abd al-Qadír Bin i Maluk Shah al-Badaoni*, edited by Captain W. N. Lees and Mawlawi Kadir al-din Ahmed, and Munshi Ahmed Ali. Fasc. 5. Calcutta, 1865, in-8° (terminé).

*Wis o Ramin*, a romance of ancient Persia, translated from the pahlawi and rendered into verses by Fakhr al-din Asad al-Astarabadi al-Fakhri al-Gurgani, edited by Capt. W. N. Lees, and Munshi Ahmed Ali. Fasc. 5. Calcutta, 1865, in-8° (terminé).

*A biographical dictionary of persons who knew Mohammed*, by Ibn Hajar, edited in arabic by Capt. W. N. Lees. Vol. IV, fasc. 4 et 5. Calcutta, 1865, grand in-8°.

*Iqbal Namah i Jahanguiri of Motamad Khan*, edited by Mawlawis Abd al Haii and Ahmed Ali. Fasc. 1-3. Calcutta, 1865, in-8°.

*The Sankhya aphorisms of Kapila*, with extracts from Vijnana Bhikshu's Commentary, translated by Ballantyne. Fasc. 2. Calcutta, 1865, in-8° (terminé).

*The Srauta Sutra of Aswalayana*, with the commentary of Gargya Narayana. Fasc. 6 et 7. Calcutta, in-8°.

reçu tout ce qui a paru dans le courant de l'année dernière. Le plus grand nombre contient des continuations d'ouvrages sanscrits et persans commencés antérieurement; quelques-uns de ces ouvrages ont été terminés cette année, comme le poëme persan de Wis et Ramin, les Aphorismes de Kapila, traduits par M. Ballantyne, le Muntakab al Tawarikh et le Sankya-Sara, publié par M. Hall.

La Société asiatique de Bombay a publié la livraison XXII de ses Mémoires[1], qui est pleine de matières fort curieuses pour l'histoire de l'Inde. M. Newton y a inséré un travail sur les dynasties Sah et Gupta, et a essayé d'y résoudre le difficile problème de la chronologie de ces anciennes dynasties d'après leurs monnaies, dont il publie un certain nombre d'inédites. M. West nous donne une description plus exacte que celles qu'on possédait des souterrains de Nasik,

*Sankhya-Sara*, a treatise on Sankhya Philosophy by Vijnana Bhikshu, edited by F. E. Hall. Calcutta, 1865, in-8° (complet). Ce cahier contient le texte sanscrit et une introduction de l'éditeur sur la philosophie sankhya.

*The Dasa-Rupa*, hindu canons of dramaturgy, by Dhananjaya, with the exposition of Danika, the Avaloka, edited by F. E. Hall. Fasc. 3. Calcutta, 1865, in-8° (terminé).

*The Taittiriya Aranyaka of the black Yajur Veda*, edited by Rajendralala Mitra. Fasc. 2. Calcutta, 1865, in-8°.

*The Brihatsanhita of Varaha Mihira*, edited by Dr. Roer. Fasc. 7. Calcutta, 1866, in-8°.

*The Taittirya Brahmana of the black Yajur Veda*, edited by Rajendralala Mitra. Fasc. 20. Calcutta, 1865, in-8°.

*The Narada Pancharatna*, edited by K. M. Banerjea. Fasc. 4, Calcutta, 1865, in-8° (terminé).

[1] *The Journal of the Bombay Branch of the Royal asiatic Society, 1861-1863.* Bombay, 1865, in-8°.

avec les fac-simile de vingt-huit inscriptions dans le caractère gupta. On en avait publié auparavant des copies, mais elles étaient insuffisantes, et les nouvelles paraissent offrir des garanties pour leur exactitude parfaite. Enfin, M. Bhau Daji a inséré dans la même livraison deux mémoires concernant également l'épigraphie indienne. Dans le premier il traite des inscriptions bouddhiques des cavernes d'Ayunta, qu'il avait visitées deux fois pour faire des copies des vingt-cinq inscriptions qu'on y trouve, et qui n'avaient jamais été copiées complétement; il les publie avec une transcription en sanscrit, une traduction et une appréciation des résultats historiques qu'elles fournissent. Le second mémoire contient un fac-simile, une transcription et une traduction de deux inscriptions sur un rocher à Djunagur, auxquelles M. Bhau Daji assigne la date d'environ deux cents ans de notre ère.

L'état déplorable d'abandon dans lequel les Hindous ont toujours laissé leur histoire donne à des documents de ce genre et de cet âge une importance fort grande, comme jalons et points de repère autour desquels on peut grouper la masse des faits et des noms flottants. MM. Prinsep, Lassen, Thomas et Bhau Daji lui-même, ont montré ce qu'on peut tirer de résultats d'un seul point bien constaté par une inscription. La Société de Bombay est dans une excellente position pour recueillir ces documents, et son journal a rendu de grands services à l'histoire de l'Inde. Malheureusement elle ne publie

les matériaux dont elle dispose qu'à de longs intervalles. N'y aurait-il-pas moyen d'y intéresser les grandes familles hindoues, musulmanes et guèbres, dont Bombay est entouré et dont plusieurs ont montré, à différentes reprises, un intérêt très-vif pour la conservation des souvenirs de l'ancienne grandeur de leur pays?

La Société asiatique de Londres a publié, depuis l'année dernière, deux livraisons de la nouvelle série de son journal[1]. Elle aussi contribue à la publication d'anciens documents hindous et à la discussion des conséquences historiques qui en découlent. M. Dowson reproduit, plus exactement qu'on n'avait fait à Calcutta, trois inscriptions sur cuivre, du IVe siècle de notre ère, et en prend occasion pour déterminer la chronologie de deux dynasties de cette époque. Un heureux accident avait fait découvrir sur le bord d'une rivière du Bengale un trésor de 13,500 monnaies d'argent, enfoui au IVe siècle. M. Thomas en a profité pour faire, à l'aide d'une partie de ces médailles, l'histoire du premier monnayage musulman de cette province, et pour éclaircir en même temps de nombreux points historiques, relatifs à l'état du pays au temps de la conquête musulmane. Dans un autre mémoire, le même savant remonte plus haut dans l'histoire du Bengale, et établit, à l'aide des plus récentes données

[1] *The Journal of the Royal asiatic Society of Great Britain and Ireland.* New series, vol. I, 2, et vol. II, 1. Londres, 1865-1866, in-8°.

de la paléographie indienne, l'identité du roi Xandrames des Grecs avec le Krananda des monnaies indiennes.

M. Muir continue dans cinq mémoires son grand travail sur la théogonie et la mythologie des Védas.

M. Bhau Daji discute l'époque où ont vécu trois grands astronomes indiens, Aryabhatta, Varaha Mihira et Bhaskara Acharya, et la fixe d'après des textes écrits et des inscriptions nouvellement découvertes.

Je ne puis énumérer tous les travaux que contiennent ces deux demi-volumes, mais je ne dois pas passer sous silence le spécimen d'un lexique assyrien que publie M. Norris, dans l'intention de soumettre son plan au monde savant. Il expose avec beaucoup de modestie que son intention n'est pas de faire un dictionnaire complet, chose impossible dans l'état actuel de ces études, mais de publier la liste de tous les mots qu'il connaît avec leur prononciation, autant qu'on est parvenu à la fixer, avec leurs dérivés et leur sens tel qu'il résulte des travaux actuels sur les inscriptions et des étymologies tirées d'autres langues sémitiques. Il explique les procédés par lesquels il espère vaincre les difficultés que la nature compliquée du syllabaire assyrien oppose à un classement alphabétique des mots. Il est très-désirable que cet ouvrage, qui ne peut que faciliter les études assyriennes, trouve l'appui nécessaire pour sa publication.

Le Comité des traductions de la Société asiatique de Londres continue l'impression des deux derniers

volumes de la traduction d'Ibn Khallikan, par M. de Slane. La première moitié du volume III est terminée, et la traduction de l'ouvrage entier étant à peu près achevée, on peut être sûr que cet important travail paraîtra aussitôt que l'imprimeur pourra le fournir. Le Comité s'est aussi décidé à faire reprendre la traduction de la Chronique de Tabari, commencée par M. Dubeux et interrompue par sa mort. M. Zotenberg s'est chargé de ce travail, et vous trouverez déposées sur la table les premières feuilles de la nouvelle impression.

Je ne dois pas quitter les Associations orientales de Londres sans dire une parole de bienvenue à une nouvelle société qui vient de s'y former sous le titre de *Société de textes sanscrits*. Elle annonce qu'elle est fondée pour rendre plus accessibles aux Hindous et aux Européens les trésors de littérature sanscrite accumulés en Europe, surtout dans l'ancienne bibliothèque de la Compagnie des Indes. Elle croit que l'intérêt manifesté en Europe pour la littérature sanscrite a déjà beaucoup contribué à diminuer la méfiance avec laquelle les hautes classes indiennes regardaient tout ce qui venait de nos pays. Il est raisonnable de croire qu'en répandant et facilitant l'étude du sanscrit, et en abrégeant, par l'impression des textes et par les travaux de la critique, le temps que l'étude du sanscrit dans les écoles indigènes exige jusqu'à ce jour, on rapprochera le moment où les Hindous intelligents verront que la somme des connaissances qu'ils peuvent ti-

rer de leur propre littérature n'est pas suffisante pour notre époque et se détermineront à les compléter par les sciences que l'Europe est prête à leur enseigner. C'est, au fond, la même idée que l'on poursuit à Calcutta par la publication de la *Bibliotheca indica;* mais le champ est si grand et les travailleurs sont si peu nombreux qu'il faut espérer que la nouvelle Société trouvera en Europe et dans l'Inde assez d'appui pour pouvoir contribuer effectivement à la réussite de cette grande œuvre. La Société a commencé ses travaux par la publication du texte d'un exposé de la philosophie Mimansa[1], dont s'est chargé M. Goldstücker, qui en fait paraître deux livraisons.

La Société orientale allemande est de toutes les sociétés asiatiques celle qui dispose de la plus grande quantité de travail savant, et elle pourrait, si ses ressources le permettaient, facilement doubler et tripler ses publications. Elle a fait paraître depuis l'année dernière trois livraisons de son Journal[2], qui contiennent, comme à l'ordinaire, un grand nombre de travaux les plus divers. Le premier est un très-long et très-intéressant mémoire de M. Mordtmann, à Constantinople, sur les monnaies à légendes pehlewies. On sait que ce savant

[1] *Auctores sanscriti*, edited for the Sanskrit Text Society under the supervision of Theodor Goldstücker, vol. I, containing the Jaiminiya Nyaya Mala Vistara, p. 1 et 2. London, 1865, in-4° (160 pages).

[2] *Zeitschrift der deutschen morgenlændischen Gesellschaft*, vol. XIX, cahiers 3 et 4, et vol. XX, cahier 1. Leipzig, 1865 et 1866, in-8°.

avait publié, en 1854, dans le Journal de la Société orientale un travail général sur les monnaies pehlewies, et qu'en 1858 il a donné un supplément à ce mémoire. Aujourd'hui, il publie un second supplément, presque aussi étendu que le mémoire principal, dans lequel il reprend en sous-œuvre presque toutes les parties de son sujet, répond par de nouvelles preuves aux objections qui lui ont été faites, admet celles qui lui paraissent fondées, corrige ses propres opinions, quand le progrès de ses études lui en suggère d'autres, et complète ses listes et sa lecture des légendes par les résultats que l'examen de plusieurs milliers de pièces qu'il a pu étudier pendant ces dernières années lui a fournis. C'est une discussion quelquefois un peu âpre, mais toujours instructive, de très-bonne foi et essentiellement utile à la science. La matière n'est point épuisée, et la nature de l'écriture pehlewie la rend très-difficile; mais les travaux successifs de MM. de Longpérier, Thomas, Olshausen, Dorn, et, plus que tous, ceux de M. de Mordtmann lui-même ont donné à cette science une consistance qu'on pouvait à peine espérer il y a quelques années encore, et en ont fait un auxiliaire indispensable pour l'histoire des Sassanides.

M. Haug a adressé au Journal de Leipzig une longue et intéressante lettre sur son thème favori, l'insuffisance de la traduction pehlewie du Zendavesta, et il annonce à cette occasion que le Destour Houschengdji Djamaspdji va publier une édi-

tion complète de tous les ouvrages en pehlewi dans une transcription latine. Rien n'est certainement plus utile qu'une transcription latine d'un texte pehlewi; mais il serait inconcevable que le Destour se contentât d'une transcription, ce serait vouloir imposer au lecteur sa lecture et son interprétation, sans aucun moyen de contrôle.

M. Blau continue ses études sur les inscriptions phéniciennes dans un quatrième mémoire, qui traite des inscriptions d'Ipsamboul, copiées pour la première fois par Ampère, et recopiées récemment par M. Lepsius.

M. Rapp termine son mémoire sur la religion et les mœurs des Perses d'après les auteurs grecs et latins. C'est un travail très-bien ordonné et élaboré avec discernement et une sage critique.

M. Flügel publie une notice détaillée d'un ouvrage de théologie musulmane du XIV[e] siècle, par un docteur du Caire, Scha'rani. Il donne les titres très-détaillés de tous les chapitres, en arabe et en allemand, et y ajoute des notes très-amples qui me paraissent plus intéressantes que le texte de l'auteur lui-même.

Je ne puis énumérer tous les travaux qui remplissent ces trois livraisons; mais je dois mentionner les traités pour lesquels la Société ne trouve pas de place dans son Journal et dont elle forme une collection à part. Il en a paru quatre cahiers, dont deux contiennent le texte, la traduction et le commentaire, par M. Stenzler, d'une collection de

préceptes domestiques indiens par Asvalayana[1]. C'est un livre singulièrement curieux, qui donne les prescriptions sur ce qu'un Hindou doit faire dans toutes les positions de la vie domestique, comment il doit faire le sacrifice, comment se marier, comment se conduire comme père de famille, comment il doit étudier les Védas, ce qu'il doit observer quand il construit une maison, quand il a à enterrer un parent, etc. Cette description de tous les actes de la vie civile et domestique est très-intéressante, et je ne connais que la littérature chinoise qui nous offre des renseignements pareils sur la vie intérieure d'un ancien peuple.

Un autre cahier de la collection contient le texte et la traduction d'un traité sur l'accent sanscrit, par Çantanava, très-ancien grammairien hindou, publié par M. Kielhorn[2]; enfin le dernier nous offre un mémoire de M. Alexandre Kohut sur l'angélologie et la démonologie des Juifs dans leurs rapports avec la mythologie zoroastrienne[3]. L'auteur part de la thèse très-naturelle que la démonologie des Juifs a pris naissance dans l'exil sous l'influence

[1] *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, vol. III, n. 4, et vol. IV, n° 1: *Indische Hausregeln, sanscrit und deutsch*, von A. Stenzler. I *Açvalayana*, cahiers 1 et 2. Leipzig, 1864 et 1865, in-8° (53 et 163 pages).

[2] *Abhandlungen, etc.* vol. IV, n° 2. *Çantanava's Phitsutra*, mit verschiedenen indischen Commentaren, Einleitung, Uebersetzung und Anmerkungen, von Fr. Kielhorn. Leipzig, 1866, in-8°.

[3] *Abhandlungen, etc.* vol. IV, n° 4. *Ueber die jüdische Angelologie und Daemonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus*, von D^r^ A. Kohut. Leipzig, 1866, in-8° (106 pages).

du zoroastrisme. Il explique fort bien la différence qui devait s'établir dans ces croyances quand elles passaient d'une religion dualiste dans un système de monothéisme dans lequel les démons devaient nécessairement perdre une partie de l'importance que le dualisme est obligé de leur accorder. Il parcourt ensuite en détail la liste des anges et des démons que l'on trouve dans les plus anciennes parties du Talmud, et en fait le parallèle avec les anges bons et mauvais du Zendavesta.

La Société orientale allemande s'est encore chargée de l'impression du dictionnaire géographique de Yakout [1], dont M. Wüstenfeld avait préparé pendant une série d'années la publication. Tout le monde connaît Yakout par l'édition du *Merasid*, qui n'est qu'un extrait du grand ouvrage, et par la traduction qu'a donnée M. Barbier de Meynard de la partie qui traite de la Perse. Une édition du texte était devenue un *desideratum* dans l'état actuel des études historiques sur l'Orient. Mais il y avait deux grands obstacles, la rareté et l'insuffisance des manuscrits et l'énorme étendue du livre. L'arrivée en Europe de plusieurs nouveaux manuscrits et la libéralité avec laquelle les bibliothèques, à l'exception de quelques établissements arriérés, prêtent aujourd'hui leurs manuscrits, encouragèrent M. Wüsten-

[1] *Jacut's geographisches Woerterbuch, aus den Handschriften zu Berlin, Sanct Petersburg und Paris, auf Kosten der deutschen morgenlændischen Gesellschaft, herausgegeben*, von F. Wüstenfeld, vol. I, p. 1. Leipzig, 1866, in-8° (XII-480 pages). Il y aura huit parties qui formeront quatre volumes.

feld à entreprendre ce grand travail à l'aide des manuscrits de Berlin, de Saint-Pétersbourg et de Paris. Il restait à trancher la seconde difficulté, celle de l'étendue de l'ouvrage. M. Wüstenfeld devait être très-tenté de réduire de moitié sa tâche, en retranchant une partie des matières que Yakout ajoute, selon le goût et le besoin de ses lecteurs arabes, aux données historiques et géographiques qui nous intéressent. Il mentionne à chaque endroit les personnes notables qui y sont nées, et ajoute des milliers de citations tirées de leurs poésies; ensuite une grande partie de ces notices biographiques traitent de saints qui ont fait la gloire de leurs lieux de naissance, mais qui, pour la plupart, n'ont aucune importance pour nous. M. Wüstenfeld a résisté à cette tentation et s'est déterminé à conserver le texte sans aucun retranchement. La Société orientale allemande vient de publier la première moitié du premier volume, et il faut lui savoir gré du sacrifice auquel elle s'expose dans l'intérêt des études historiques.

La Société orientale américaine a publié la seconde partie du vol. VIII de son Journal[1]. Ce cahier commence par un traité sur la religion des Noseïris, composé par un homme de cette secte, qui, mécontent de ses croyances, a adopté successivement les cultes juif, musulman, grec, et protestant. Il a fait imprimer son ouvrage en arabe à Beïrout, et

[1] *Journal of the American oriental Society*. Vol. VIII, 1866. New-Haven, 1866, in-8° (388 et LXXXVII pages).

M. Salisbury nous en donne une analyse détaillée et une traduction partielle. Ce mémoire est suivi d'un article de M. Burgess, sur la question si débattue récemment des Nakshatras et de l'origine de l'astronomie des Indiens, dont M. Whitney traite aussi dans le même cahier en répondant à M. Weber de Berlin. Enfin MM. Lepsius et Whitney discutent de nouveau les quelques points sur lesquels ils diffèrent dans la fixation d'un alphabet général de transcription.

Enfin la Société asiatique de Shanghaï s'est reconstituée[1] et a recommencé ses publications. Les trois petits volumes qu'elle a fait paraître[2] contiennent un voyage dans le Hounan, par M. Dickson; un voyage de Saint-Pétersbourg à Pékin, par M. Wylie, un mémoire sur les anciennes embouchures du fleuve Yang-tsé-Kiang, et une vie de Confucius, par M. Edkins; un traité sur la morale des Chinois, par M. Griffith John; une description des côtes de la Manchourie russe, par M. Canny; un mémoire sur la médecine chinoise, par M. Henderson, et un nombre d'autres travaux sur l'histoire et l'histoire

[1] Voyez *Report of the Council of the North China Branch of the Royal asiatic Society for the year 1864*. Shanghaï, 1865, in-8°.

[2] *Journal of the North China Branch of the Royal asiatic Society.* New series, vol. I, et vol. II, 1 et 2. Shanghaï, 1864, 1865 et 1866, in-8° (136-474; I, 148, et II, 128 et 187). Cette numération des pages de la première partie paraît singulière, et les acquéreurs pourraient supposer que le cahier serait incomplet; mais le fait est que les pages 136-474 appartiennent encore à la première série; le nouveau comité les a trouvées tirées, et il a bien fait de les faire brocher au commencement de la nouvelle série.

naturelle de la Chine et des pays environnants. Chaque cahier se termine par des documents très-curieux sur les événements politiques en Chine pendant les dernières années. C'est avec grand plaisir que j'annonce cette reprise d'activité de la Société de Shanghaï, qui a tant de moyens de nous éclairer sur la Chine.

Je ne sais ce que les Sociétés asiatiques de Batavia, de Colombo, de Madras, ou la Société de géographie de Bombay, ont pu publier dans le courant de l'année. Espérons qu'elles prospèrent et auront continué leurs travaux, car, dans l'état actuel des lettres orientales, elles sont des intermédiaires indispensables entre les savants et le public.

Je devrais maintenant, selon une habitude que vous avez bien voulu tolérer et encourager depuis vingt-sept ans, annoncer les ouvrages orientaux qui ont paru depuis un an, et j'aurais vivement désiré vous présenter une dernière fois le tableau annuel des progrès de ces études, progrès qui ne peuvent qu'étonner ceux qui se rappellent l'exiguïté de listes semblables, dressées il y a quarante ans. Mais le temps et la santé me font également défaut pour ce travail, et je vous prie d'en accepter mes excuses.

## RAPPORT DE LA COMMISSION DES FONDS

### SUR LA COMPTABILITÉ DE L'EXERCICE DE 1865,

### FAIT AU CONSEIL DE LA SOCIÉTÉ DANS SA SÉANCE DU 13 AVRIL 1866.

---

Messieurs,

1° Selon le compte qui vous a été rendu l'année dernière de l'exercice de 1864, le solde restant en caisse, en fonds disponibles non placés, s'élevait à la somme de 5,832f 80c

RECETTES.

2° Le montant des cotisations des membres, reçues dans le courant de l'année 1865, a été :

- *a.* Cotisations pour cette même année. . . . . . . . . . . . . 3,630f 00c
- *b.* Cotisations arriérées. . 3,457 85

} 7,087 85

3° Le produit de la vente du Journal et des publications de la Société, à l'Agence, a été de 245 90

4° Souscription du Ministère de l'instruction publique; montant des trois premiers trimestres de l'année 1865. . . . . . . . . . . . . . 1,500 00

5° Les intérêts des fonds de la Société, placés, se divisent ainsi :

- *a.* Rente 3 p. o/o, revenu annuel. . . . . . . . . . . . . . . . 1,300f
- *b.* Obligations au porteur du chemin de fer de l'Est, à 5 p. o/o, sur 69 obligations . . . . . . . . . . . . . . . 1,722

} 3,022 00

6° La contribution ou crédit gratuit de l'Imprimerie impériale pour l'impression du Journal de l'année 1864 a continué d'être de. . . 3,000 00

---

Le montant de l'encaisse au 1er janvier 1865, et les recettes pendant le courant de l'année, ont donc été de. . . . . . 20,688 55

DÉPENSES.

| | |
|---|---|
| 1° Il restait dû à l'agent de la Société, le 1er janvier 1865, la somme de........... | 115f 25c |
| Les autres articles de dépense se divisent ainsi : | |
| 2° Ports de lettres, paquets, reliures, etc. placés sous le titre *Divers* dans les comptes de l'Agent............................. | 227 25 |
| 3° Frais d'envoi du Journal en France et à l'étranger, portés au titre *Journal* dans les mêmes comptes de l'Agence............. | 278 65 |
| 4° Impression du Journal; solde de la facture de l'Imprimerie impériale de l'année 1864, avec une réduction de 318 fr. 10 cent. | 7,666 21 |
| 5° Honoraires du quatrième volume de Maçoudi.............................. | 1,200 00 |
| 6° Agence de la Société : loyers, chauffage, éclairage et autres frais................. | 2,130 00 |
| TOTAL des dépenses pour 1865......... | 11,617 36 |

POUR BALANCE.

| | | |
|---|---|---|
| 1° Somme restant entre les mains de l'agent de la Société au 1er janvier 1866. | 2,065f 45c | |
| 1° Somme remise par M. Mohl à la Commission des fonds, lorsqu'il a renoncé à en faire partie, et comme étant son restant en caisse de fonds disponibles.. | 7,014 64 | |
| | 9,071 19 | 9,071 19 |
| TOTAL ÉGAL................ | | 20,688 55 |

*Observations.* M. Mohl a également remis à celui des membres de la Commission des fonds faisant provisoirement les fonctions de trésorier :

1° Un titre de rente 3 p. 0/0 d'un revenu annuel de 1,300 francs.

2° Soixante-neuf obligations du chemin de fer de l'Est, à 5 p. 0/0, nominatives et au porteur, lesquelles sont toutes maintenant au porteur, et déposées, ainsi que le titre de rente 3 p. 0/0, au nom de la *Société asiatique*, dans la caisse de la *Société générale pour favoriser le développement du commerce et de l'industrie en France.* Les autres fonds disponibles de la Société sont aussi, au fur et à mesure des recettes, déposés à la caisse de la même *Société générale*, pour produire un intérêt au taux ayant cours.

## EXERCICE DE 1866.

Conformément à l'article 1 du § IV du Règlement de la Société, la Commission des fonds continue à présenter au Conseil d'administration l'aperçu des *Recettes* et des *Dépenses* présumées pour l'année courante de 1866.

### RECETTES.

| | | |
|---|---|---|
| 1° Le restant en caisse au 1er janvier 1866 était, comme on l'a vu précédemment, de... 9,071f 19c ci. | | 9,071f 19c |
| 2° Le produit des cotisations des Membres, pour l'année courante de 1866, est évalué à.... | 4,000f | 6,000 00 |
| Celui des cotisations arriérées, à | 2,000 | |
| 3° *Recettes fixes* des fonds placés : | | |
| *a.* Rente 3 p. 0/0, au nom de la Société............ | 1,300f | 3,022 00 |
| *b.* Obligations du chemin de fer de l'Est, 5 p. 0/0, au porteur............. | 1,722 | |
| 4° Souscription du Ministère de l'instruction publique, y compris le quatrième trimestre de 1865........................ | | 2,500 00 |
| A reporter..................... | | 20,593 19 |

de n'en recueillir d'autres fruits que des mécontentements et de l'ingratitude.

D'après notre Règlement, la Commission des fonds ne serait chargée que de tenir en quelque sorte passivement deux registres, dans l'un desquels (article 4 du § IV) « sont énoncées, au fur et à mesure, les dépenses autorisées par le Conseil, avec indication de l'époque à laquelle leur payement est présumé devoir s'effectuer » (ce qu'il serait presque toujours impossible de déterminer) ; et dans l'autre (art. 8) « seront contenus tous les arrêtés portant mandat de payement. » Mais en fait, par suite d'une lacune singulière du même Règlement, la Commission des fonds se trouve chargée véritablement de l'administration de la Société, car aucun de ses membres, en particulier, aucune Commission n'en est spécialement chargée. Le Conseil ne se réunit que dix fois par an, et encore un très-petit nombre de ses membres se donnent la peine d'y assister. Le mouvement et la vie se ralentissent, l'indifférence gagne de proche en proche, quand des intérêts personnels ne sont pas en jeu, et l'administration de ceux de la Société se trouve en réalité concentrée dans deux Commissions, celle du Journal et celle des Fonds.

M. Mohl a été, depuis de longues années, le membre le plus actif assurément de ces deux Commissions. Si depuis 1832 la Société asiatique s'est élevée pécuniairement d'un état de déficit à l'état, relativement si prospère, dans lequel elle se trouve maintenant, c'est en grande partie à notre honorable confrère qu'elle le doit. La Commission actuelle des fonds se fait un devoir de le déclarer ici, pour répondre au reproche que des membres, bien intentionnés sans aucun doute, mais peu instruits des faits, pourraient lui adresser, d'avoir, pendant ce long espace de temps, exercé une espèce de dictature sur la Société. Si ce reproche pouvait être fondé, les résultats obtenus seraient là pour y répondre.

Mais, nous l'avons dit ci-dessus dès 1832, la Société asiatique était devenue pour M. Mohl comme une fille adoptive. Si, à certains moments, il a exercé sur elle une dictature,

Maintenant, Messieurs, la Commission actuelle des fonds croit qu'il ne sera pas sans intérêt pour la Société de la suivre un instant dans le coup d'œil rapide qu'elle s'est proposé de jeter sur le passé, au moment où celui de ses membres qui, depuis trente-quatre ans qu'il en était l'âme, laisse à la Commission actuelle la tâche difficile de continuer son œuvre.

Lorsque, dans la séance du 4 juin 1832, notre confrère, M. Mohl, fut appelé à la Commission des fonds, l'état pécuniaire de la Société n'était pas brillant. La révolution de 1830 avait dispersé une partie de ses membres, ceux surtout que leur nom, leurs titres et leur fortune semblaient destiner à être ses soutiens naturels, en encourageant ses travaux, et qui avaient tenu à honneur d'en faire partie. Un terrible fléau venait aussi de lui enlever plusieurs de ses membres les plus illustres. La caisse de la Société se trouvait en déficit. M. Mohl (qu'il nous pardonne de révéler ici ce fait, que nous ne tenons pas de lui, et qui, d'ailleurs, n'est pas le seul de cette nature) combla ce déficit par une avance de ses propres deniers, et la Société put alors continuer ses travaux entrepris, en suivant une marche qui a été depuis toujours progressive.

Dès lors, M. Mohl, attaché à la Société asiatique par un nouveau lien, s'y dévoua tout entier, et en fit comme sa fille adoptive. Les pertes si imprévues et si déplorables que la Société asiatique avait faites, en 1832, de plusieurs de ses illustres membres, celles qu'elle fit depuis, rendaient d'autant plus difficile la tâche imposée à la Commission des fonds, dont M. Mohl (par suite de la confiance si bien placée que ses confrères avaient dans son zèle infatigable et sa capacité) eut à supporter presque tout le poids. On ne sait pas assez, quand on n'en a pas fait l'expérience, combien la mission que l'on a acceptée, de veiller à tous les intérêts d'une Société, de les sauvegarder au besoin, exige de zèle et de dévouement, quand on veut remplir consciencieusement cette mission, surtout lorsqu'on est à peu près sûr d'avance

de n'en recueillir d'autres fruits que des mécontentements et de l'ingratitude.

D'après notre Règlement, la Commission des fonds ne serait chargée que de tenir en quelque sorte passivement deux registres, dans l'un desquels (article 4 du § IV) « sont énoncées, au fur et à mesure, les dépenses autorisées par le Conseil, avec indication de l'époque à laquelle leur payement est présumé devoir s'effectuer » (ce qu'il serait presque toujours impossible de déterminer); et dans l'autre (art. 8) « seront contenus tous les arrêtés portant mandat de payement. » Mais en fait, par suite d'une lacune singulière du même Règlement, la Commission des fonds se trouve chargée véritablement de l'administration de la Société, car aucun de ses membres, en particulier, aucune Commission n'en est spécialement chargée. Le Conseil ne se réunit que dix fois par an, et encore un très-petit nombre de ses membres se donnent la peine d'y assister. Le mouvement et la vie se ralentissent, l'indifférence gagne de proche en proche, quand des intérêts personnels ne sont pas en jeu, et l'administration de ceux de la Société se trouve en réalité concentrée dans deux Commissions, celle du Journal et celle des Fonds.

M. Mohl a été, depuis de longues années, le membre le plus actif assurément de ces deux Commissions. Si depuis 1832 la Société asiatique s'est élevée pécuniairement d'un état de déficit à l'état, relativement si prospère, dans lequel elle se trouve maintenant, c'est en grande partie à notre honorable confrère qu'elle le doit. La Commission actuelle des fonds se fait un devoir de le déclarer ici, pour répondre au reproche que des membres, bien intentionnés sans aucun doute, mais peu instruits des faits, pourraient lui adresser, d'avoir, pendant ce long espace de temps, exercé une espèce de dictature sur la Société. Si ce reproche pouvait être fondé, les résultats obtenus seraient là pour y répondre.

Mais, nous l'avons dit ci-dessus dès 1832, la Société asiatique était devenue pour M. Mohl comme une fille adoptive. Si, à certains moments, il a exercé sur elle une dictature,

celle-ci a été toute paternelle, et il a toujours géré ses intérêts en « bon père de famille, » ne lui laissant pas trop satisfaire certaines fantaisies, comblant souvent ses négligences ou ses oublis de ses propres deniers; et, en définitive, ne retirant de ses sacrifices et de ses peines que la satisfaction d'avoir contribué, pour la plus grande et la meilleure part, au développement et au progrès de notre Société.

La Commission actuelle des fonds, en terminant son premier rapport au Conseil, lui propose donc de voter des remercîments à M. Mohl pour l'activité, le zèle et le dévouement qu'il a déployés, pendant trente-quatre années consécutives, comme membre de la Commission des fonds, en s'occupant sans relâche des intérêts de la Société, et en concourant par tous ses moyens à produire l'état de prospérité dans lequel nous la trouvons aujourd'hui.

Les membres de la Commission des fonds:

Garcin de Tassy; Barbier de Meynard;
G. Pauthier, rapporteur.

---

## RAPPORT DE LA COMMISSION DES CENSEURS.

---

Chargés d'examiner les comptes des dépenses et des recettes de la Société pendant l'année qui vient de s'écouler, nous avons constaté, M. Guigniaut et moi, les résultats suivants :

Au 1er janvier 1866, la Société possédait :

| | |
|---|---|
| 1° en rentes 3 p. 0/0, 1,300 fr. de rente.. | 26,000f 00c |
| 2° 69 obligations du chemin de fer de l'Est | 34,500 00 |
| 3° La recette de l'année, jusqu'au 31 décembre 1865 | 20,688 55 |
| Somme totale | 81,188 55 |

| | | |
|---|---|---|
| La dépense, justifiée par pièces comptables, | | |
| ayant été de. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . | | 11,617f 36c |
| il reste . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . | | 69,571 19 |
| dont en caisse. . . . . . . . . . . . . . . | 9,071f 19c | |
| et en capitaux. . . . . . . . . . . . . . . | 60,500 00 | |
| TOTAL ÉGAL. . . . . . . . . . . . . . | | 81,188 55 |

Nous remercions la Commission des fonds du zèle qu'elle a apporté à faire rentrer les cotisations arriérées, et nous renouvelons avec instance nos recommandations aux Membres de se mettre en règle avec la Société, en se souvenant de l'époque où ils doivent acquitter leur cotisation.

Nous adressons une courte prière à MM. les Membres, et celle-là est toute dans leur intérêt : c'est de vouloir bien avertir l'administration des irrégularités qui pourraient se produire dans la réception de leur Journal. L'administration fera tous ses efforts pour prévenir ces irrégularités; elle demande que MM. les membres lui viennent en aide, en lui transmettant leurs plaintes et les rectifications de leurs adresses, s'il y a lieu.

Les Censeurs :

GUIGNIAUT; BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE.

# SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

## I.

## LISTE DES MEMBRES SOUSCRIPTEURS,

### PAR ORDRE ALPHABÉTIQUE.

L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

MM. Abbadie (Antoine d'), correspondant de l'Institut, rue du Bac, n° 104, à Paris.

Amari (Michel), sénateur, professeur d'arabe à Florence.

Arconati (Le marquis Visconti), rue Cavour, n° 13, à Turin.

Arnaud, pasteur protestant à Crest (Drôme).

Aubaret, capitaine de frégate, consul de France à Bangkok (Siam).

Aumer (Joseph), employé à la Bibliothèque royale de Munich.

Bibliothèque Ambrosienne, à Milan.

Bibliothèque de l'Université, à Erlangen.

Bader (Mademoiselle), rue de Babylone, n° 60, à Paris.

Badiche (L'abbé), trésorier de la métropole, rue Poultier, n° 8, à Paris.

MM. Barb (H. A.), professeur de persan à l'Académie orientale de Vienne (Autriche).

Barbier de Meynard, professeur à l'École des langues orientales vivantes, rue de Lille, n° 37, à Paris.

Bargès (L'abbé), professeur d'hébreu à la faculté de théologie de Paris, rue Saint-Thomas-d'Enfer, n° 3, à Paris.

Barré de Lancy, secrétaire archiviste de l'ambassade de France à Constantinople.

Barth (Auguste), rue des Moulins, n° 12, à Strasbourg.

Barthélemy Saint-Hilaire, membre de l'Institut, rue du Bac, n° 120, à Paris.

Baudet, à Montigny-sur-Crécy (Aisne).

Beauvoir-Priaux (De), Cavendish Square, n° 8, à Londres.

Behrnauer (Walther), secrétaire de la Bibliothèque publique de Dresde.

Belin, secrétaire interprète de l'ambassade de France à Constantinople.

Bellecombe (André de), homme de lettres, avenue de Paris, à Choisy-le-Roi (Seine).

Benzon (L'abbé comte), professeur d'hébreu au séminaire de Venise.

Berezine, professeur de langues orientales à l'Université de Saint-Pétersbourg.

Bertrand (L'abbé), chanoine honoraire de la cathédrale rue du Potager, n° 4, à Versailles.

MM. Bhau-Daji, à Bombay.

Boilly (Jules), boulevard Saint-Michel, n° 113, à Paris.

Boissonnet de la Touche, directeur de l'artillerie, à Perpignan.

Boncompagni (Le prince Balthasar), à Rome; chez M. Eugène Janin, rue Saint-Hippolyte, n° 3, à Passy.

Bonnetty, directeur des Annales de philosophie chrétienne, rue de Babylone, n° 10, à Paris.

Botta (Paul-Émile), consul général de France à Tripoli de Barbarie, correspondant de l'Institut.

Boucher (Richard), avenue d'Antin, n° 37, à Paris.

Boy (Victor), boulevard Dugommier, n° 25, à Marseille.

Bozzi, médecin de la marine impériale, à l'arsenal de Constantinople.

Bréal (Michel), professeur au Collége de France, place du Palais-Bourbon, n° 3, à Paris.

Briau (René), docteur en médecine, rue de la Victoire, n° 41, à Paris.

Brosselard (Charles), secrétaire général de la préfecture d'Alger.

Brown (John), chargé d'affaires des États-Unis, à Constantinople.

Brunet de Presle, membre de l'Institut, pro-

fesseur à l'École des langues orientales vivantes, rue des Saints-Pères, n° 61, à Paris.

MM. Buchère (Paul), rue des Bons-Enfants, n° 13, à Versailles.

Bühler (George), chez M. Hoffmann, Norland Square, n° 19, Notting Hill, à Londres.

Bullad, interprète de l'armée d'Afrique, au Fort-Napoléon (Algérie).

Bureau (Léon), rue Gresset, n° 13, à Nantes.

Burgraff, professeur d'arabe, à Liége.

Burnouf (Émile), professeur à la faculté des lettres de Nancy.

Cahen, élève de l'École des langues orientales, passage de la Réunion, n° 7, boulevard Saint-Martin, à Paris.

Caix de Saint-Aymour, boulevard Haussmann, n° 79, à Paris.

Calfa (Ambroise), ancien directeur du Collége arménien de Paris, rue Pigale, n° 59, à Paris.

Cama (Khursedji Rustomdji), négociant à Bombay.

Carathéodory (Alexandre), à Constantinople.

Catzephlis, consul de Prusse à Tripoli de Syrie.

Caussin de Perceval, membre de l'Institut, professeur d'arabe à l'École des langues orientales vivantes et au Collége de France, rue Bonaparte, n° 6, à Paris.

MM. Challamel (Pierre), rue des Boulangers-Saint-Victor, n° 30, à Paris.

Charencey (De), rue Saint-Dominique, n° 11 à Paris.

Charmoy, ancien professeur de langues orientales à l'Université de Saint-Pétersbourg, à Aouste (Drôme).

Cherbonneau, directeur du Collége arabe, à Alger.

Chodzko (Alexandre), chargé du cours de littérature slave au Collége de France, rue Saint-Guillaume, n° 34, à Paris.

Clément-Mullet, membre de la Société géologique de France, boulevard de Strasbourg, n° 79, à Paris.

Cohn (Albert), docteur en philosophie, rue Richer, n° 42, à Paris.

Conon de la Gabelentz, conseiller d'État à Altenbourg (Saxe).

Constant (Calouste), à Smyrne, chez M. Constant Bey, rue Hautefeuille, n° 1, à Paris.

Coomara Swamy, mudeliar, membre du conseil législatif de Ceylan, à Colombo.

Cosentino (Le marquis de), faubourg Saint-Honoré, n° 177, à Paris.

Dalsème (Achille), rue Chauchat, n° 9, à Paris.

Daninos, attaché au département des antiques, au Louvre.

MM. Dastugues, lieutenant-colonel, directeur des affaires arabes, à Oran (Algérie).

Dax, capitaine d'artillerie, à Sebdou, près Tlemcen (Algérie).

Debat (Léon), secrétaire du consulat général de Grèce, rue de Richelieu, n° 110, à Paris.

Defrémery (Charles), professeur suppléant au Collége de France, rue du Bac, n° 42, à Paris.

Delaunay, rue du Cherche-Midi, n° 21, à Paris.

Derenbourg (Joseph), docteur en philosophie, rue des Marais-Saint-Martin, n° 46, à Paris.

Deschamps (L'abbé), à Châlons-sur-Marne.

Desportes (Le Dr), rue d'Alger, n° 12, à Paris.

Desvergers (Adolphe-Noël), correspondant de l'Institut, rue Jacob, n° 54, à Paris.

Devéria, conservateur adjoint du musée égyptien au Louvre.

Devic, élève de l'École spéciale des langues orientales vivantes, rue Guy-Labrosse, n° 7, à Paris.

Dillmann, professeur, à Giessen.

Dini (Dr), professeur au Collége de Fano, Marches d'Italie.

Djemil Pacha (S. E.), ex-ambassadeur de la Sublime Porte, à Constantinople.

Drouin, avocat, rue Boutarel, n° 2, île Saint-Louis, à Paris.

Duchateau, élève de l'École des langues orientales vivantes.

MM. Duchinski, rue de l'Ouest, n° 72, à Paris.

Dugat (Gustave), employé au Ministère de l'intérieur, à Paris.

Dulaurier (Édouard), membre de l'Institut, professeur à l'École des langues orientales vivantes, rue Nicolo, n° 27, à Passy.

Du Nant (G. Henri), rue du Puits-Saint-Pierre, à Genève.

Durr, juge de paix, à Tenès.

* Eastwick, secrétaire du Ministère de l'Inde, à Londres.

Eichthal (Gustave d'), secrétaire de la Société ethnologique, rue Neuve-des-Mathurins, n° 100, à Paris.

Emin (Jean-Baptiste), directeur du Gymnase, à Wladimir.

Escayrac de Lautûre (Le comte d'), rue du Luxembourg, n° 41, à Paris.

Fano (Le comte Marcolini di), à Fano, Italie.

Feer (Léon), chargé du cours de tibétain à l'École des langues orientales vivantes, rue Monsieur-le-Prince, n° 25, à Paris.

Finlay (Le docteur Édouard), à la Havane.

Finn, consul d'Angleterre à Jérusalem.

Fleischer, professeur à l'Université de Leipzig.

Flügel, professeur à Dresde.

Foucaux (Édouard), professeur au Collége de France, rue Cassette, n° 28, à Paris.

MM. Franceschi (Richard), chancelier du consulat d'Autriche à Scutari d'Albanie.

Frankel (Le docteur), directeur du séminaire, à Breslau.

Friedrich, secrétaire de la Société des sciences, à Batavia.

Gagnier, à Paris.

Ganneau, élève de l'École des langues orientales vivantes, rue Saint-Jacques, n° 189, à Paris.

Garcin de Tassy, membre de l'Institut, professeur à l'École des langues orientales vivantes, rue Saint-André-des-Arts, n° 43, à Paris.

Garrez (Gustave), rue Jacob, n° 52, à Paris.

Gayangos, professeur d'arabe, à Madrid.

Gilbert (Théodore), vice-consul de France à Bengazi (régence de Tripoli).

Gildemeister, professeur, à Bonn.

Goldenblum (Ph. V.), à Odessa.

Goldstücker, docteur en philosophie, Saint-Georges Square, n° 14, Primrose Hill, à Londres.

Gorguos, professeur d'arabe au lycée d'Alger.

Gorresio (Gaspard), secrétaire perpétuel de l'Académie de Turin.

Gosche (Richard), professeur à l'Université de Halle (Prusse).

MM. Grote (Georges), à Londres.

Guerrier de Dumast (Le baron), correspondant de l'Institut, à Nancy.

Guigniaut, membre de l'Institut, au secrétariat de l'Institut.

Guyart (Stanislas), rue de Fleurus, n° 31, à Paris.

Haigh (Rév. B.), Brahmam College, Yorkshire, Angleterre.

Hall (Fitz-Edward), bibliothécaire du Ministère des Indes, à Londres.

Hassan Effendi, rue de Buci, n° 32, à Paris.

Hassler, professeur, à Ulm.

Hauvette-Besnault, bibliothécaire de l'École normale, à Paris.

Hecquart, consul de France à Damas.

Hermite, membre de l'Institut, rue de la Sorbonne, n° 2, à Paris.

Hervé de Saint-Denys (Le marquis d'), rue du Bac, n° 126, à Paris.

Hoffmann (J.), interprète pour le japonais au Ministère des affaires étrangères, à Leyde.

Holmboë, conservateur de la bibliothèque de Christiania.

Hurel, rue de l'Église, n° 13, à Batignolles.

Judas, secrétaire du conseil de santé au Ministère de la guerre, rue des Trois-Sœurs, n° 9, à Paris-Plaisance.

MM. Julien (Stanislas), membre de l'Institut, professeur de chinois et administrateur du Collége de France, rue des Fossés-Saint-Jacques, n° 26, à Paris.

Kasem-Beg (Mirza A.), professeur à l'Université de Saint-Pétersbourg, membre du conseil privé.

Kazimirski de Biberstein, secrétaire interprète de l'Empereur aux Affaires étrangères, boulevard des Invalides, n° 8, à Paris.

Kemal Efendi (Son Exc.), Ministre de l'instruction publique, à Constantinople.

Kerr (Mme Alexandre).

Khanikof (Nicolas de), conseiller d'État actuel, rue de Condé, n° 11, à Paris.

Kossowitch, professeur de sanscrit et de zend à l'Université de Saint-Pétersbourg.

Krehl, docteur en philosophie, à Dresde.

Kremer (De), consul d'Autriche, à Galatz.

Laemmerhirt (Dr), auditeur à la cour d'appel de Weimar.

Laferté-Senectère (Le marquis de), à Tours.

Lancereau (Édouard), licencié ès lettres, rue de l'Oseille, n° 3, à Paris.

Langlois (Victor), rue Soufflot, n° 24, à Paris.

Lazareff (S. E. le comte Christophe de), conseiller d'État actuel, chambellan de S. M. l'empereur de Russie.

MM. Lebidart (Antoine de), attaché à l'internonciature autrichienne, à Constantinople.

Lebrun, membre de l'Académie française, sénateur, rue de Beaune, n° 1, à Paris.

Leclerc (Charles), quai Voltaire, n° 15, à Paris.

Leclerc, médecin-major au 43e de ligne, rue de Poissy, n° 4, à Paris.

Lefèvre (André), licencié ès lettres, rue du Jardinet, n° 12, à Paris.

Lenormant (François), sous-bibliothécaire de l'Institut, rue du Dragon, n° 15, à Paris.

Lequeux, drogman-chancelier au consulat général de Tripoli de Barbarie.

Levander (H. C.), de l'Université d'Oxford, Hyde Terrace, Winchester.

Liétard (Dr), rue des Feuillantines, n° 76, à Paris.

Loewe (Louis), docteur en philosophie, Buckingham Place, nos 46-48, à Brighton.

Longpérier (Adrien de), membre de l'Institut, conservateur des antiquités au Louvre, rue de Londres, n° 50, à Paris.

Luynes (Le duc de), membre de l'Institut, rue Saint-Dominique, n° 33, à Paris.

Mac-Douall, professeur, à Belfast.

Madden (J. P. A.), agrégé de l'Université, rue de la Chancellerie, n° 22, à Versailles.

MM. Mahmoud Efendi, astronome du vice-roi d'Égypte, au Caire.

Martin (L. A.), homme de lettres, rue Fontaine-Molière, n° 37, à Paris.

Mehren (Dr), professeur de langues orientales, à Copenhague.

Meignan (Mgr), évêque de Châlons.

Ménant (Joachim), juge à Évreux.

Mergian (Rév. Père Grégoire), membre du Collége Mourad, rue Monsieur, n° 12, à Paris.

Merlin (R.), conservateur du dépôt des souscriptions au Ministère d'État, rue Garancière, n° 6, à Paris.

Metz-Noblat (Alexandre de), membre de l'Académie de Stanislas, à Nancy.

Milliès (Dr), professeur de langues orientales, à Utrecht.

Minayeff (Jean), de l'Université de Saint-Pétersbourg.

Miniscalchi-Erizzo, à Vérone.

Mniszech (Le comte Georges), rue Balzac, n° 22, faubourg Saint-Honoré.

Mohl (Jules), membre de l'Institut, professeur de persan au Collége de France, rue du Bac, n° 120, à Paris.

Mohn (Christian), vico Nettuno, n° 28, à Chiaja (Naples).

Mondain, colonel, directeur des travaux publics, à Belgrade (Servie).

MM. Monrad (D. G.), à Copenhague.

Mouchlinski, ancien professeur de turc, à Saint-Pétersbourg.

Muir (John), membre du service civil de la Compagnie des Indes, Regent's Terrace, n° 16, à Édimbourg.

Müller (Joseph), secrétaire de l'Académie de Munich.

* Müller (Maximilien), professeur, à Oxford.

Munk (S.), membre de l'Institut, professeur d'hébreu au Collége de France, passage Saunier, n° 6, à Paris.

Neubauer (Adolphe).

Nève, professeur à l'Université catholique, rue des Orphelins, n° 40, à Louvain.

Noethen (Ch. Maximilien), curé à Berg-Gladbach, près Cologne (Prusse).

Nordmann (Léon), rue de Clichy, n° 44, à Paris.

Oppert (Jules), professeur de sanscrit à l'École des langues orientales, rue de Grenelle-Saint-Germain, n° 65, à Paris.

Orbélian (S. E. le prince Djambakour), aide de camp de l'Empereur de Russie, à Saint-Pétersbourg.

Orlando (Diego), à Palerme.

Pagès (Léon), rue du Bac, n° 110, à Paris.

MM. PALMER, Saint-John's College, à Cambridge.
PASPATI, docteur-médecin, à Constantinople.
PAUTHIER (G.), rue Saint-Guillaume, n° 29, à Paris.
PAVET DE COURTEILLE (Abel), professeur au Collége de France, rue du Bac, n° 35, à Paris.
PERÉTIÉ, chancelier du consulat général de France, à Beyrout.
PERTSCH (W.), bibliothécaire, à Gotha.
PETIT (L'abbé), professeur au grand séminaire de Beauvais.
PICHARD, vice-consul à Llanelly (Angleterre).
PILARD, interprète militaire, à Tlemcen.
* PLATT (William), à Londres.
PLEIGNIER, professeur, à l'île de Man (Angleterre).
PORTAL, maître des requêtes, cité du Coq, n° 5, à Paris.
PRATT (John), au collége de Saint-Mary, à Oxford.
PRUD'HOMME (Évariste), avenue de Breteuil, n° 78, à Paris.
PYNAPPEL, docteur et professeur de langues orientales, à Leyde.

REGNIER (Adolphe), membre de l'Institut, rue de Vaugirard, n° 22, à Paris.
REINAUD, membre de l'Institut, professeur d'a-

rabe à l'École des langues orientales vivantes, quai de Conti, n° 15, à Paris.

MM. Renan (Ernest), membre de l'Institut, rue Vanneau, n° 29, à Paris.

Richebé, professeur d'arabe, à Constantine.

Rique (Camille), médecin-major au 1er voltigeurs de la garde impériale.

Rochet (Louis), statuaire, boulevard Richard-Lenoir, n° 119, à Paris.

Rodet (Léon), ancien élève de l'École polytechnique, quai de la Tournelle, n° 55, à Paris.

Ronel, lieutenant au 2e lanciers.

Rondot (Natalis), ex-délégué du commerce en Chine, rue Meslay, n° 24, à Paris.

Rosny (L. Léon de), chargé du cours de japonais à l'École des langues orientales vivantes, rue Lacépède, n° 15, à Paris.

Rost (Reinhold), secrétaire de la Société asiatique de Londres.

Rothschild (Le baron Gustave de), rue Laffitte, n° 19, à Paris.

Rougé (Le vicomte Emmanuel de), membre de l'Institut, conservateur honoraire des monuments égyptiens du Louvre, rue de Babylone, n° 53, à Paris.

Royer, rue de Provence, n° 1, à Versailles.

Salles (Le comte Eusèbe de), rue Maguelonne, n° 5, à Montpellier.

MM. SANGUINETTI (Le docteur B. R.), rue Singer, n° 13, à Passy.

SARASIN, élève de l'École des langues orientales, rue Michel-le-Comte, n° 14, à Paris.

SAULCY (F. DE), membre de l'Institut, sénateur, rue du Cirque, n° 15, à Paris.

SCHACK (Le baron Adolphe DE), à Munich.

SCHEFER (Charles), interprète de l'Empereur aux affaires étrangères, professeur de persan à l'École des langues orientales vivantes, boulevard Ingres, n° 6, à Passy.

SCHLAGINTWEIT (Émile), docteur, à Wurtzbourg.

SCHLECHTA WSSEHRD (Ottokar-Maria DE), directeur de l'Académie orientale, à Vienne.

SCHLESWIG-HOLSTEIN-AUGUSTENBURG (S. A. le prince DE), à Londres.

SÉDILLOT (L. Am.), professeur d'histoire au lycée Saint-Louis, secrétaire du Collége de France et de l'École des langues orientales vivantes, au Collége de France.

SELIGMANN (Le Dr Romeo), professeur, à Vienne.

SKATSCHKOFF (Constantin), professeur de chinois à l'Université de Saint-Pétersbourg.

SLANE (MAC GUCKIN DE), membre de l'Institut, rue de la Tour, n° 60, à Passy.

SOLEYMAN AL-HARAIRI, secrétaire arabe du consulat général de France à Tunis, rue Taranne, n° 9, à Paris.

SPECHT (Édouard), rue de l'Isly, n° 13, à Paris.

MM. Stæhelin (J. J.), docteur et professeur en théologie, à Bâle (Suisse).

Sutherland (H. C.), Bengal civil service, à Oxford.

Taillefer, docteur en droit, ancien élève de l'École spéciale des langues orientales, boulevard Saint-Michel, n° 17, à Paris.

Terrien-Poncel, rue des Pénitents, n° 14, au Havre.

Théroulde.

Thomas (Edward), du service civil de la Compagnie des Indes, Hanover Square, n° 25, à Londres.

Thonnelier (Jules), membre de la Société d'histoire de France, rue Lafayette, n° 66, à Paris.

Tornberg, professeur de langues orientales à l'Université de Lund.

Torrecilla (L'abbé de), rue de Vaugirard, n° 58, à Paris.

Trübner (Nicolas), membre de la Société ethnologique américaine, à Londres.

Tugault, ancien élève de l'École des langues orientales, rue Royale-Saint-Antoine, n° 13, à Paris.

Van der Maelen, directeur de l'établissement géographique, à Bruxelles.

Vanucci (Atto), bibliothécaire, à Florence.

MM. Veth (Pierre-Jean), professeur de langues orientales, à Leyde.

Villemain, secrétaire perpétuel de l'Académie française, à l'Institut.

Vogüé (Le comte Melchior de), rue de l'Université, n° 93, à Paris.

Waddington (W. V.), membre de l'Institut, rue Fortin, n° 14, à Paris.

* Wade (Thomas), à Pékin (Chine); chez M. Richard Wade, à Londres.

Weil, bibliothécaire de l'Université de Heidelberg.

Westergaard, professeur de littérature orientale, à Copenhague.

Wilhelm de Würtemberg (S. A. le comte), à Ulm.

Willems (Pierre), professeur, à Louvain.

Wogue (Lazare), professeur d'hébreu au Collége israélite, rue Villehardouin, n° 16, à Paris.

Wüstenfeld, professeur à Gœttingen.

Wylie, à Shanghaï.

Zotenberg (Dr Th.), employé au département des manuscrits à la Bibliothèque impériale, rue de Richelieu, n° 65, à Paris.

*Nota.* Les noms marqués d'un * sont ceux des Membres à vie.

## II.

## LISTE DES MEMBRES ASSOCIÉS ÉTRANGERS,

### SUIVANT L'ORDRE DES NOMINATIONS.

MM. MACBRIDE (Le docteur), professeur, à Oxford.
BOPP (F.), membre de l'Académie de Berlin.
BRIGGS (Le général).
HODGSON (H. B.), ancien résident à la cour de Népal.
RADHACANT DEB (Radja), à Calcutta.
MANAKJI-CURSETJI, membre de la Société asiatique de Londres, à Bombay.
LASSEN (Ch.), professeur de sanscrit, à Bonn.
RAWLINSON (Sir H. C.), à Londres.
VULLERS, professeur de langues orientales, à Giessen.
KOWALEWSKI (Joseph-Étienne), professeur de langues tartares, à Varsovie.
FLÜGEL, professeur, à Dresde.
DOZY (Reinhart), professeur, à Leyde.
BROSSET, membre de l'Académie des sciences, à Saint-Pétersbourg.
FLEISCHER, professeur à l'Université de Leipzig.
DORN, membre de l'Académie impériale de Saint-Pétersbourg.

WEBER (Docteur Albrecht), à Berlin.

SALISBURY (E.), secrétaire de la Société orientale américaine, à Boston (États-Unis).

WEIL (Gustave), professeur à l'Université de Heidelberg.

## III.

## LISTE DES OUVRAGES

### PUBLIÉS PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

JOURNAL ASIATIQUE, *seconde série*, années 1828-1835, 16 vol. in-8°, complet; 144 fr.

Chaque volume séparé (à l'exception des vol. I et II, qui ne se vendent pas séparément) coûte 12 fr. 50 c.

Le même journal, *troisième série*, années 1836-1842, 14 vol. in-8°; 126 fr.

*Quatrième série*, années 1843-1852, 20 vol. in-8°; 180 fr.

*Cinquième série*, années 1853-1862, 20 vol. in-8°; 250 fr.

*Sixième série*, années 1863-1866; 8 vol. in-8°; 100 fr.

CHOIX DE FABLES ARMÉNIENNES du docteur Vartan, en arménien et en français, par J. Saint-Martin et Zohrab. 1825. In-8°; 3 fr.

ÉLÉMENTS DE LA GRAMMAIRE JAPONAISE, par le P. Rodriguez, traduits du portugais par M. C. Landresse; précédés d'une explication des syllabaires japonais, et de deux planches contenant les signes de ces syllabaires, par M. Abel

Rémusat. *Paris*, 1825, in-8°. = Supplément à la Grammaire japonaise, ou remarques additionnelles sur quelques points du système grammatical des Japonais, tirées de la grammaire composée en espagnol par le P. Oyanguren et traduites par C. Landresse; précédées d'une notice comparative des grammaires japonaises des PP. Rodriguez et Oyanguren, par M. le baron Guillaume de Humboldt. *Paris*, 1826. In-8°; 7 fr. 50 c.

Essai sur le Pali, ou langue sacrée de la presqu'île au delà du Gange, avec 6 planches lithographiées et la notice des manuscrits palis de la Bibliothèque du Roi, par MM. E. Burnouf et Lassen. *Paris*, 1826. In-8°; 9 fr.

Meng-tseu vel Mencium, inter sinenses philosophos ingenio, doctrina, nominisque claritate Confucio proximum, sinice edidit, et latina interpretatione ad interpretationem tartaricam utramque recensita instruxit, et perpetuo commentario e Sinicis deprompto illustravit Stanislas Julien. *Lutetiæ Parisiorum*, 1824, 2 vol. in-8°; 24 fr.

Yadjnadattabadha, ou la Mort d'Yadjnadatta, épisode extrait du Râmâyana, poëme épique sanscrit, donné avec le texte gravé, une analyse grammaticale très-détaillée, une traduction française et des notes, par A. L. Chézy, et suivi d'une traduction latine littérale par J. L. Burnouf. *Paris*, 1826. In-4°, avec 15 planches; 9 fr.

Vocabulaire de la langue géorgienne, par M. Klaproth. *Paris*, 1827. In-8°; 7 fr. 50 c.

Élégie sur la Prise d'Édesse par les Musulmans, par Nersès Klaietsi, patriarche d'Arménie, publiée pour la première fois en arménien, revue par le docteur Zohrab. *Paris*, 1828. In-8°; 4 fr. 50 c.

La Reconnaissance de Sacountala, drame sanscrit et pra-

crit de Câlidâsa, publié pour la première fois sur un manuscrit unique de la Bibliothèque du Roi, accompagné d'une traduction française, de notes philologiques, critiques et littéraires, et suivi d'un appendice, par A. L. Chézy. *Paris,* 1830. In-4°, avec une planche; 24 fr.

CHRONIQUE GÉORGIENNE, traduite par M. Brosset. *Paris,* Imprimerie royale, 1830. Grand in-8°; 9 fr.

La traduction *seule,* sans texte, 6 fr.

CHRESTOMATHIE CHINOISE (publiée par Klaproth). *Paris,* 1833. In-8°; 9 fr.

ÉLÉMENTS DE LA LANGUE GÉORGIENNE, par M. Brosset. *Paris,* Imprimerie royale, 1837. In-8°; 9 fr.

GÉOGRAPHIE D'ABOU'LFÉDA, texte arabe, publié par MM. Reinaud et le baron de Slane. *Paris,* Imprimerie royale, 1840. In-4°; 45 fr.

RADJATARANGINI, ou HISTOIRE DES ROIS DU KACHMÎR, publiée en sanscrit et traduite en français, par M. Troyer. *Paris,* Imprimerie royale et nationale, 3 vol. in-8°; 36 fr.

Le troisième volume *seul,* 6 fr.

PRÉCIS DE LÉGISLATION MUSULMANE, suivant le rite malékite, par Sidi Khalil, publié sous les auspices du ministre de la guerre. *Paris,* Imprimerie impériale, 1855. In-8; 6 fr.

## COLLECTION D'AUTEURS ORIENTAUX.

LES VOYAGES D'IBN BATOUTAH, texte arabe et traduction par MM. C. Defrémery et Sanguinetti. *Paris,* Imprimerie impériale; 4 vol. in-8° et 1 vol. d'Index; 31 fr. 50 c.

TABLE ALPHABÉTIQUE DES VOYAGES D'IBN BATOUTAH. Paris, 1859, in-8°; 1 fr. 50 c.

Les Prairies d'or de Maçoudi, texte arabe et traduction par MM. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille. Premier volume. *Paris*, 1861, in-8°; 7 fr. 50 c.

— Deuxième volume. 1863, 7 fr. 50 c.

— Troisième volume. 1864, 7 fr. 50 c.

— Quatrième volume. 1865, 7 fr. 50 c.

Chaque volume de la collection se vend séparément 7 fr. 50 c.

*Nota.* Les membres de la Société qui s'adresseront directement au libraire de la Société, M. Adolphe Labitte, quai Malaquais, n° 5, ont droit à une remise de 33 p. o/o sur les prix de tous les ouvrages ci-dessus.

## LISTE DES OUVRAGES DE LA SOCIÉTÉ DE CALCUTTA.

Journal of the Asiatic Society of Bengal. Les années complètes, de 1837 à 1860, 40 francs l'année. Le numéro . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 4 fr. 50 c.

Mahabharata, an epic poem, by Veda Vyasa Rishi. Calcutta, 1837-1839, 4 vol. in-4° . . . . . . . . . . . . . . . . . . 180 fr.

Ra'ja Tarangini', a History of Cashmir. Calcutta, 1835, in-4° . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 30 fr.

Inayah. A commentary on the Idayah, a work on mahumuddan law, edited by Moonshee Ramdhun Sen. Calcutta, 1831. Tomes III et IV . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 75 fr.

The Moojiz ool Kanoon, a medical work, by Alee Bin Abee el Huzm. Calcutta, 1828, in-4°, cart. . . . . . . . . . . . 15 fr.

The Lilavati, a treatise on arithmetic, translated into Persian, from the sanscrit work of Bhascara Acharya, by Feizi. Calcutta, 1827, in-8°, cart. . . . . . . . . . 6 fr. 50 c.

SELECTIONS, descriptive, scientific and historical translated from English and Bengalee into Persian. Calcutta, 1827, in-8°, cart. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 8 fr. 50 c.

TITLER. A short anatomical description of the hearth, translated into Arabic. Calcutta, 1828, in-8°, cart. 2 fr. 50 c.

THE RAGHU VANSA, or Race of Raghu, a historical poem, by Kalidasa. Calcutta, 1832, in-8°. . . . . . . . . . 17 fr. 50 c.

THE SUSRUTA. Calcutta, 1835, 2 vol. in-8° br. 11 fr. 50 c.

THE NAISHADA CHARITA, or Adventures of Nala, raja of Naishada, a sanscrit poem, by Sri Harsha of Cashmir. Calcutta, 1836, in-8°. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 25 fr.
(Le tome I^er, le seul publié.)

ASIATIC RESEARCHES, or Transactions of the Society instituted in Bengal, for inquiring into the history, the antiquities, the arts, sciences and literature of Asia. Calcutta, 1832 et années suivantes.
Vol. XVI, XVII, XVIII, le vol. . . . . . . . . . . . . . . . 22 fr.
Vol. XIX, part I; vol. XX, parts I, II. Chaque partie. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 12 fr.

# RÈGLEMENT

## DE

# LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

### § Ier.

### BUT DE LA SOCIÉTÉ.

#### ARTICLE PREMIER.

La Société est instituée pour encourager l'étude des langues de l'Asie.

Celles de ces langues dont elle se propose plus spécialement, mais non exclusivement, d'encourager l'étude, sont :

1° Les diverses branches (tant en Asie qu'en Afrique) des langues sémitiques;

2° L'arménien et le géorgien;

3° Le grec moderne;

4° Le persan et les anciens idiomes morts de la Perse;

5° Le sanscrit et les dialectes vivants dérivés de cette langue;

6° Le malay et les langues de la presqu'île ultérieure et citérieure de l'Archipel oriental;

7° Les langues tartares et le tibétain;

8° Le chinois.

ART. 2.

Elle se procure les manuscrits asiatiques; elle les répand par la voie de l'impression; elle en fait faire des extraits ou des traductions. Elle encourage en outre la publication des grammaires, des dictionnaires et autres ouvrages utiles à la connaissance de ces diverses langues.

ART. 3.

Elle entretient des relations et une correspondance avec les Sociétés qui s'occupent des mêmes objets, et avec les savants asiatiques ou européens qui se livrent à l'étude des langues asiatiques et qui en cultivent la littérature. Elle nomme, à cet effet, des associés correspondants.

## § II.

## ORGANISATION DE LA SOCIÉTÉ.

ARTICLE PREMIER.

Le nombre des membres de la Société est indéterminé. On en fait partie après avoir été présenté

par deux membres et avoir été reçu à la pluralité des voix, soit par le conseil, soit par l'assemblée générale.

ART. 2.

Indépendamment des dons qui pourront être offerts à la Société, chaque membre paye une souscription annuelle de trente francs.

ART. 3.

Les membres de la Société nomment un Conseil, et sont convoqués, au moins une fois l'an, pour entendre un rapport sur les travaux, sur l'emploi des fonds, et pour nommer les membres du Conseil.

## § III.

### ORGANISATION DU CONSEIL.

ARTICLE PREMIER.

Le Conseil se compose de :

Un ou plusieurs présidents honoraires,
Un président,
Deux vice-présidents,
Un secrétaire,
Un secrétaire adjoint et bibliothécaire,
Un trésorier,
Trois commissaires pour les fonds,
Vingt-quatre membres ordinaires.

ART. 2.

Les présidents honoraires sont nommés à vie par l'assemblée générale, et ont voix délibérative dans le Conseil. Le secrétaire est nommé pour cinq ans par la même assemblée. Le président, les vice-présidents, le secrétaire-adjoint, le trésorier et les commissaires des fonds sont nommés chaque année, et tous ces membres sont rééligibles. Les vingt-quatre autres membres sortent par tiers, et à tour de rôle, chaque année; ils peuvent être réélus. Le sort désignera, les deux premières années, ceux qui devront sortir.

ART. 3.

L'élection des membres du Conseil aura lieu à la majorité relative des suffrages.

ART. 4.

L'assemblée générale nomme, chaque année, parmi les membres restants du Conseil, deux censeurs chargés d'examiner les comptes de l'année précédente, et de lui en faire un rapport à la plus prochaine assemblée générale.

ART. 5.

Le Conseil est chargé de diriger les travaux littéraires qui entrent dans le plan de la Société, ainsi que du recouvrement et de l'emploi des fonds; il ordonne l'impression des ouvrages qu'il reconnaît

utiles; il en fait faire des traductions ou des extraits; il examine les ouvrages relatifs au but de la Société; il donne des encouragements; il nomme les associés correspondants; il fait l'acquisition des manuscrits et des ouvrages asiatiques, lorsqu'il le croit convenable.

ART. 6.

Le secrétaire de la Société fait un rapport annuel des travaux du Conseil et de l'emploi des fonds. Ce rapport sera imprimé avec la liste des souscripteurs, le montant des dons pécuniaires ou des offrandes en livres, manuscrits, objets d'arts, etc. faits à la Société, avec les noms des donateurs.

ART. 7.

Le Conseil se réunit en séance ordinaire au moins une fois par mois. Tous les membres souscripteurs de la Société sont admis à ses séances, et peuvent y faire les communications qui leur paraissent utiles.

ART. 8.

Le Conseil s'occupera, le plus tôt possible, des moyens de rédiger, sous le titre de *Journal asiatique*, un recueil littéraire qui paraîtra à des époques plus ou moins rapprochées, et qui sera donné *gratis* aux souscripteurs de la Société.

ART. 9.

Les membres de la Société pourront acquérir

chacun un exemplaire des ouvrages qu'elle publiera, au prix coûtant.

## § IV.

### COMPTABILITÉ.

ARTICLE PREMIER.

La Commission des fonds présente au Conseil d'administration, dans le premier mois de l'année, l'aperçu des recettes et des dépenses pour l'année qui commence.

Le Conseil d'administration détermine en conséquence, pour l'année entière, les dépenses ordinaires et fixes, et assigne, pour l'année aussi, un *maximum* pour les dépenses de bureau, les autres menus frais journaliers et variables.

ART. 2.

Les dépenses extraordinaires, proposées pendant le cours de l'année, sont arrêtées par le Conseil d'administration, après avoir pris préalablement l'avis de la Commission des fonds.

ART. 3.

Les délibérations du Conseil d'administration portant autorisation d'une dépense sont immédiatement transmises à la Commission des fonds par un extrait signé du président et du secrétaire de la Société.

ART. 4.

La Commission des fonds tient un registre dans lequel sont énoncées, au fur et à mesure, les dépenses ainsi autorisées, avec indication de l'époque à laquelle leur payement est présumé devoir s'effectuer.

ART. 5.

Dans le cas où une dépense serait arrêtée par la Société, seulement en principe et sur une évaluation approximative, cette dépense sera portée pour son maximum au registre prescrit par l'article précédent.

Dès que le projet de dépense donne lieu à un engagement de la Société, on assigne les fonds nécessaires pour l'acquitter à l'échéance, de manière que le payement ne puisse, en aucun cas, éprouver ni incertitude, ni retard.

ART. 6.

Toute somme allouée pour une dépense extraordinaire, ordonnée par le Conseil, reste affectée d'une manière spéciale pour l'objet désigné : elle ne peut être détournée de sa destination et appliquée à un autre service que sur une nouvelle décision du Conseil, prise selon la forme indiquée dans l'article 2.

ART. 7.

Il pourra cependant admettre en principe la pro-

position de faire imprimer de nouveaux ouvrages au fur et à mesure que les facultés pécuniaires de la Société le permettront, mais sans que cela lie la Société et l'empêche de donner la préférence à tous autres ouvrages qui lui seraient présentés postérieurement, et dont elle jugerait la publication plus opportune ou plus utile.

ART. 8.

La Commission des fonds tient un registre dans lequel sont contenus tous ses arrêtés portant mandat de payement.

Lesdits arrêtés doivent être signés au moins de la majorité des membres de la Commission.

ART. 9.

Les dépenses sont acquittées par le trésorier, sur un mandat de la Commission des fonds, accompagné des pièces de dépense visées par elle; ces mandats rappellent les délibérations du Conseil d'administration par lesquelles les dépenses ont été autorisées.

Le trésorier n'acquitte aucune dépense, si elle n'a été préalablement autorisée par le Conseil d'administration et ordonnancée par la Commission des fonds.

ART. 10.

Le trésorier et les membres de la Commission des fonds se réunissent en séance particulière une fois chaque mois; dans cette séance sont traitées toutes les affaires sur lesquelles la Commission est appelée

à délibérer. On y dresse l'état mensuel de situation des fonds, pour le présenter au Conseil d'administration.

Cet état est transcrit sur le registre de la Commission, ainsi que le procès-verbal de chaque séance particulière.

ART. 11.

Tous les six mois, en septembre ou en mars, la Commission des fonds fait d'office connaître la situation réelle de la caisse, en indiquant les sommes qui s'y trouvent et celles dont elle est grevée, soit pour les dépenses fixes et variables, soit pour les dépenses extraordinaires, de façon que le Conseil d'administration puisse toujours savoir quelle est la quotité exacte des valeurs disponibles.

ART. 12.

A la fin de l'année, le trésorier présente son compte à la Commission des fonds, qui, après l'avoir vérifié, le soumet à l'assemblée générale, pour être arrêté et approuvé par elle. La délibération de l'assemblée générale sert de décharge au trésorier.

---

*Note.* Le Conseil a décidé que les Membres ordinaires pouvaient devenir Membres à vie, en remplaçant leur cotisation annuelle par une somme de 300 francs une fois payée.

# ARTICLES RÉGLEMENTAIRES.

## Articles relatifs à la rédaction et à l'impression du journal asiatique

Adoptés par le Conseil, dans sa séance du 3 décembre 1832.

### ARTICLE PREMIER.

La Commission du *Journal asiatique* est composée de cinq membres nommés par le Conseil et choisis dans son sein. Le président du Conseil assiste et prend part aux délibérations de la Commission, toutes les fois qu'il le juge convenable.

### ART. 2.

La Commission du Journal nomme un de ses membres éditeur du *Journal asiatique*, et le charge de tous les détails relatifs à la rédaction et à l'impression.

### ART. 3.

La Commission se rassemble une fois par mois; elle entend le rapport de l'éditeur, qui lui soumet les articles dont l'insertion a été demandée, et lui communique les réclamations, de quelque nature

qu'elles soient, auxquelles la rédaction a pu donner lieu.

ART. 4.

La Commission entend la lecture des articles adressés à l'éditeur, ou en renvoie l'examen à un de ses membres, qui lui en fait son rapport.

ART. 5.

Nul mémoire, article ou fragment, quel qu'il soit, ne peut être inséré dans le Journal, sans que l'éditeur ait été autorisé à l'admettre par une délibération spéciale de la Commission.

ART. 6.

La Commission du Journal sera autorisée à faire faire des traductions et des extraits des mémoires insérés dans les recueils étrangers, et à allouer une indemnité aux traducteurs.

ART. 7.

Les auteurs ne pourront pas faire de changements considérables à la rédaction des mémoires ou articles dont ils auront obtenu l'insertion dans le Journal, et dont l'éditeur aura cru devoir leur adresser une première épreuve. Dans le cas où les changements faits par les auteurs seraient trop nombreux, les frais de remaniement et de composition resteront à leur charge.

ART. 8.

Les auteurs auront le droit de faire tirer à part cinquante exemplaires au plus de leurs mémoires ou articles. Les frais du tirage à part pourront, avec l'autorisation de la Commission, être laissés à la charge de la Société.

ART. 9.

La Commission est autorisée à allouer une indemnité à l'éditeur du Journal.

ART. 10.

La Commission du Journal est renouvelée chaque année, dans la séance qui suit l'assemblée générale de la Société; les membres de la Commission peuvent être réélus indéfiniment.

---

*Note.* 1° Le Conseil a décidé postérieurement, en addition à l'article 1, que le secrétaire du Conseil sera membre *ex officio* de la Commission du Journal.

2° La Commission du Journal a établi, relativement à l'article 8, la règle de ne pas accorder de tirage à part *aux frais de la Société* pour des articles compris dans la catégorie des *Mélanges et Nouvelles* insérés à la fin des cahiers; mais elle ne s'oppose pas à ce que les auteurs les fassent tirer à leurs frais.

# JOURNAL ASIATIQUE.

## AOÛT-SEPTEMBRE 1866.


## ÉTUDES BOUDDHIQUES.

### DES PREMIERS ESSAIS

### DE PRÉDICATION DU BUDDHA ÇÂKYAMUNI,


PAR M. LÉON FEER.


C'est un fait proclamé bien des fois dans les livres bouddhiques que Bénarès fut le théâtre de la première prédication du Buddha[1], ou tout au moins de la première conversion au Bouddhisme. C'est en effet dans cette ville que, suivant l'expression consacrée, Çâkyamuni fit tourner la roue de la loi; c'est là qu'il gagna ses premiers disciples. Les Bouddhistes ajoutent qu'il opéra cette conversion à l'instigation de Brahma; et, dans les énumérations qu'ils ont faites des événements de la vie de Çâkyamuni comme de toutes les autres parties de leur religion, ils disent que le Buddha fit tourner la roue de la loi à Bénarès après avoir été exhorté par Brahma, comme auparavant il s'était enfoncé dans la forêt et

[1] Dans les mots sanscrits et autres que je cite, *u* = ou, *ai* et *au* = ay et aou, *ch* et *j* = tch et dj, *sh* = ch, *x* = kch. — *g* est toujours dur.

était devenu ermite, après avoir vu un vieillard, un malade et un mort. Semblablement les diverses énumérations des lieux où Çâkyamuni a résidé pendant chacune des années de sa vie active portent d'un commun accord qu'il passa la première à Bénarès, dans le bois des Gazelles (Mrigadâva) au lieu où étaient les reliques des Rishis (Rishipatana). Rien ne nous autorise à infirmer un témoignage si souvent répété : le fait qu'il établit d'une manière si positive est, sans aucun doute, un des événements les mieux attestés de la vie du Buddha : on peut le considérer comme acquis à l'histoire. C'est bien à Bénarès que Çâkyamuni forma le noyau de la société religieuse dont il fut le fondateur.

Mais suit-il de là que cette prédication célèbre de Bénarès ait été la première de toutes? Avant cette conversion si importante, qui fut le point de départ de sa propagande, le Buddha n'a-t-il pas cherché en vain à faire accepter ailleurs sa doctrine? Est-il vrai qu'il soit venu immédiatement à Bénarès aussitôt après avoir atteint la Bôdhi? Et n'y a-t-il pas eu une période aussi courte qu'on voudra, et qui même ne peut avoir été longue, mais une période réelle d'efforts infructueux, dissimulée, ou du moins voilée dans les livres bouddhiques? Je crois que, en étudiant de près ces livres, à l'aide des textes déjà connus, et sans qu'il soit nécessaire de recourir à d'autres documents qui, selon toutes les apparences, ne nous apporteraient pas des lumières nouvelles sur la question, il est possible de démontrer que cette période

a existé; il suffit de mettre en relief et de faire voir dans leur vrai jour certaines assertions des livres sacrés du Bouddhisme pour la faire apparaître et la dégager de ces nuages dont on a eu soin de l'envelopper.

Dans cette recherche, je prendrai pour base de mon travail le récit du Lalitavistara, livre canonique des Bouddhistes du Nord, bien connu par la traduction française de M. Foucaux [1], ouvrage relativement moderne dans la forme sous laquelle il nous est parvenu, mais qui renferme incontestablement des parties très-anciennes, et qui n'est après tout que le produit de remaniements successifs d'un ouvrage primitif. Du récit de ce livre je rapprocherai, pour faire ressortir quelques différences, mais surtout l'accord général et celui de certains détails, l'ouvrage barman intitulé *Ma-la-len-ga-ra-Wottoo*, version d'un livre que l'on a appelé le Lalitavistara pâli, et qui a été traduit deux fois en anglais, par le missionnaire américain Bennett [2], et par le missionnaire français Bigandet [3], — le récit donné par M. Spence Hardy dans son Manuel du Bouddhisme [4]; — enfin les détails fournis par un ouvrage chinois intitulé *Shik-ka-ju-laï-shing-taou-ki* (Mémoires relatifs à la

[1] *Histoire du Bouddha Sakya mouni* (Rgya-tch'er-Rol-pa), in-4°, Paris. Ch. XXV-XXVI, p. 351-381.

[2] *Life of Gautama* (Journal de la Société américaine orientale, vol. III, New-York, 1852, p. 36-43).

[3] *Journal de l'Archipel indien.* Mai 1852. — Tiré à part, Rangoon, 1858, p. 64-75.

[4] *A Manual of Buddhism*, p. 183-186.

parfaite sagesse de Shakya Tathâgata), ouvrage qui n'est assurément pas primitif, puisqu'il date du VIIe siècle de notre ère, mais qui n'en est pas moins curieux tant par son texte que par le commentaire perpétuel dont il est accompagné. Il a été traduit en anglais par M. Beal et inséré dans le Journal asiatique de Londres[1]. Enfin j'invoquerai aussi l'analyse faite par M. Schiefner d'une vie de Çâkyamuni, par un auteur tibétain du siècle dernier[2]. J'utiliserai également un manuscrit sanscrit de la collection népalaise, appartenant à la Bibliothèque impériale, le *Buddhacharita*, poëme sur la vie du Buddha[3].

I.

Si nous voulons d'abord savoir par quel motif Çâkyamuni est allé commencer ses prédications précisément à Bénarès, c'est-à-dire à 463 kilomètres

[1] *Memorials of Sakya Buddha Tathâgata* (Journal of the Royal Asiatic Society, vol. XX, 135-220).

[2] *Eine tibetische Lebensbeschreibung Çakjamuni's*, 1849.

[3] Je ne puis entrer dans une discussion sur les mérites respectifs de ces divers ouvrages, au point de vue de la véracité, ni sur le degré de confiance qu'on doit leur accorder, car il me faudrait retracer l'origine et le développement de la littérature bouddhique, travail qui ne serait pas à sa place ici, et que d'ailleurs je ne crois pas encore possible. Il suffit que les ouvrages cités reproduisent avec un accord remarquable la tradition bouddhique; or cette tradition étant bien établie, nous pouvons dès à présent essayer d'en dégager les éléments historiques qu'elle renferme incontestablement. — Le *Buddha charita* est encore inédit; son xve chapitre, consacré tout entier à notre sujet, est un résumé fort intéressant des événements réels et imaginaires qui remplissent cette portion de la vie du Buddha; il peut servir de base à un curieux parallèle et fournir quelques ex-

(115 lieues)[1] de la localité où il séjournait depuis six ans, nous apprenons que c'est par la raison que les Buddhas antérieurs avaient fait tourner la roue de la loi dans cette même ville. Telle est la réponse que fait Çâkyamuni aux divinités qui cherchent à le détourner de Bénarès comme d'une ville chétive et l'engagent à se rendre dans quelque cité plus florissante. C'est du reste un axiome qu'un Buddha fait toujours tourner la roue de la loi à Bénarès. Une semblable raison est pleinement satisfaisante pour les Bouddhistes; mais nous-mêmes nous pouvons y trouver quelque renseignement utile si nous cherchons la base historique de cette conception fabuleuse. Que devons-nous voir dans cet éloge de la fidélité des habitants de Bénarès aux anciens Buddhas imaginaires, sinon la glorification de l'accueil fait par eux à la personne et aux discours du Buddha historique Çâkyamuni? Mais plus on fait d'efforts pour vanter l'intensité de leur zèle, plus nous avons de raisons de croire que leur conduite a présenté un contraste remarquable avec celle des habitants de quelques autres villes animées de dispositions contraires.

Du reste, les livres bouddhiques donnent du premier voyage de Çâkyamuni à Bénarès une autre raison, puisée dans l'ordre naturel des choses; c'est

plications de détail; mais il n'est pas d'une utilité spéciale pour la solution du problème *historique* que nous nous proposons de discuter.

[1] 288 milles, dit M. Spence Hardy (p. 184); 226 milles, dit M. Bennett (p. 143). C'est, du reste, un point que l'on peut déterminer directement : ces différences sont ici insignifiantes.

que cette ville était la retraite des cinq disciples qui, ayant quitté leur premier maître Rudraka, fils de Râma, pour suivre le futur Buddha, avaient pris part à ses mortifications, puis s'étaient détachés de lui en le voyant y renoncer. Il était donc naturel que Çâkyamuni, mis en possession de la sagesse parfaite, allât leur communiquer la loi. Mais les livres bouddhiques eux-mêmes nous disent expressément que, avant de se préoccuper des cinq disciples réfugiés à Bénarès, il songea à d'autres personnes qui habitaient d'un tout autre côté, qui étaient plus près de lui, et dont il avait sujet d'attendre un meilleur accueil. Et c'est précisément cette circonstance qui nous semble être un motif sérieux de croire que la tentative de conversion faite par Çâkyamuni auprès des cinq disciples de Bénarès ne fut pas la première de toutes. Il s'adressa à ceux-ci quand il eut reconnu l'impossibilité de réussir auprès des autres. Mais pour se rendre bien compte de ce qui a dû se passer, il est nécessaire de suivre de près le récit des livres bouddhiques.

## II.

Nous voyons d'abord que Çâkyamuni, après avoir trouvé la Bôdhi, fut pris d'un grand découragement : il craignait qu'on ne comprît pas sa doctrine, qu'il n'eût à se consumer en efforts pénibles et superflus, que même sa prédication ne lui valût des outrages : aussi résolut-il de rester silencieux. C'est déjà une chose assez étrange que cette inac-

tion volontaire chez un être qui nous est représenté sans cesse comme ayant formé longtemps à l'avance le plan de la délivrance universelle. On comprend du reste aisément que, au moment de mettre la main à l'œuvre, le Buddha ait hésité et même reculé devant la tâche. Et malgré l'insistance avec laquelle le Lalitavistara, conformément à ses habitudes de prolixité, appuie sur ce point délicat, on ne serait peut-être pas autorisé à chercher sous ce découragement un échec extérieur, si l'ensemble du récit ne confirmait l'idée qui en vient naturellement à l'esprit.

Ce fut à cause de ce découragement que Brahma, descendant du ciel, et appelant bientôt Indra à son aide, employa tous les efforts de son éloquence pour faire sortir Çâkyamuni de sa torpeur. Quoique le Buddha eût d'abord consenti par son silence (il paraît que c'était la forme sous laquelle il manifestait ordinairement son approbation), il ne tarda pas à faire de graves objections, et Brahma, Indra et leur suite se retirèrent sans avoir réussi à le persuader. Toutefois Brahma, lui, ne perdit pas courage, car il ne s'agissait pas de moins que d'empêcher le monde de périr; il revint donc le lendemain à l'aurore, et arracha en quelque sorte au Buddha la promesse d'enseigner la loi.

Cette intervention de Brahma, à laquelle le Lalitavistara ajoute celle d'Indra, se trouve dans tous les livres bouddhiques. Il est inutile de chercher ici à la caractériser ou à l'expliquer; mais il est indispensable de noter un trait historique qui vient se mêler

à toute cette fantasmagorie bouddhique. Au milieu du récit de cet épisode de Brahma, le texte signale des erreurs graves qui régnaient alors dans le Magadha : « En ce temps-là, dit-il, les hommes du pays de Magadha en étaient venus à avoir des vues mauvaises et coupables. C'est ainsi que quelques-uns disaient : Les vents ne souffleront plus. Quelques-uns : Le feu ne brûlera plus. Quelques-uns : La pluie ne tombera plus. Quelques-uns : Les rivières ne couleront plus. Quelques-uns : Les moissons ne naîtront plus. Quelques-uns : Les oiseaux ne voleront plus dans le ciel. Quelques-uns : Les femmes enceintes n'enfanteront plus sans être malades. Voilà ce qu'ils disaient [1]. » La Vie de Gautama, sans être aussi explicite, fait allusion à ces aberrations; elle le fait en ces termes, mis dans la bouche de Brahma parlant au Buddha : « Dans le pays de Magadha, dit-il, il y a beaucoup d'hommes qui sont sous l'influence de leurs passions, croyant une fausse doctrine, une doctrine indigne d'être crue; ouvre-leur la porte de l'annihilation (c'est-à-dire du Nirvâna [2]). » A cette invitation de Brahma correspondent parfaitement les paroles par lesquelles, selon le Lalitavistara, Çâkyamuni s'engage à faire tourner la roue de la loi, lorsqu'il dit à Brahma : « Brahma, pour tous les êtres du Magadha ayant des oreilles, arrivés à avoir la foi, etc. pour ceux-là j'ouvre la

[1] *Rgya-tch'er-rol-pa*, p. 370

[2] *Life of Gautama* (Bennett), p. 42. Bigandet ne cite pas le Magadha (p. 72).

porte de l'immortalité[1]. » C'est donc pour les êtres du Magadha qu'il se décide à enseigner la loi ; puis, lorsqu'un instant après des divinités lui demandent en quel lieu il exécutera sa promesse, il répond que c'est à Bénarès. L'itinéraire est au moins singulier : que tout en prêchant à Bénarès il ait espéré d'atteindre le Magadha, cela se comprend, et c'est d'ailleurs ce qui est arrivé ; mais que de prime-abord il soit allé exercer son activité dans un lieu tout différent et fort éloigné de celui sur lequel il se proposait d'agir, c'est ce qui ne peut se comprendre. Il faut donc admettre qu'une tentative dans le Magadha a dû précéder la tentative de Bénarès.

Avant de passer outre, constatons que trois points demeurent bien établis : 1° le Buddha hésitait à enseigner la loi, craignait de n'être pas écouté, d'être même injurié ; 2° il régnait dans le Magadha de graves erreurs ; 3° le Buddha se proposa d'enseigner la loi en vue des Magadhains. De ces trois points, le deuxième seul nous est présenté comme un fait extérieur ; les deux autres le sont comme des réflexions, des pensées, des sentiments, des désirs du Buddha ; prenons-les comme expressions de faits réels, dont le caractère purement mental qu'ils revêtent dans les livres bouddhiques n'est que l'image, ou l'effet, ou la cause, et nous établissons la série d'événements suivante : Çâkyamuni prêcha sa doctrine dans le Magadha ; il y trouva des erreurs dont il ne put avoir raison, ne fut pas compris et

[1] *Rgya-tch'er-rol-pa*, p. 373.

fut bafoué; enfin il se retira découragé près du lieu où il avait trouvé la Bôdhi.

III.

Tel est le résultat auquel nous amène l'étude de la première partie du récit du livre canonique : au point où nous en sommes, le Buddha, ayant déclaré qu'il enseignerait la loi à Bénarès, devrait n'avoir plus qu'à partir pour cette ville; mais il n'en est rien : le Lalitavistara nous le montre incertain et se demandant ce qu'il doit faire. Il s'agit pour lui de trouver un auditeur bien disposé et qui ne l'injurie pas; il songe donc successivement à deux personnages, *Rudraka*, fils de *Rama*, et *Arâda Kâlâma;* mais, chaque fois, une deuxième réflexion lui apprend que ces deux personnages sont morts, le premier depuis sept jours, le deuxième depuis trois jours; chaque fois aussi les dieux élèvent la voix pour confirmer la vérité du fait. Or, qu'étaient-ce que ces deux hommes dont le Buddha voulait faire ses deux premiers disciples? Le Lalitavistara nous les dépeint comme deux docteurs, chefs d'école qui enseignaient, l'un, Arâda-Kâlâma, à Vaïçâlî[1], l'autre, Rudraka, fils de Râma, à Râjagriha[2]. Çâkyamuni les avait connus, avait suivi leurs leçons, et chacun d'eux l'avait élevé de la qualité de disciple à celle de collègue, dans le temps où, ayant quitté la maison paternelle, il passa par Vaïçâlî et Râjagriha, ne sachant trop où il allait,

[1] *Rgya-tch'er-rol-pa,* p. 227.
[2] Même ouvrage, p. 233.

mais cherchant la sagesse. Il n'avait pas tardé à abandonner ces deux maîtres, parce que leur doctrine ne lui suffisait pas; néanmoins, il y avait assez d'analogie entre leurs principes et les siens, les relations qu'il avait entretenues avec eux avaient été assez amicales pour qu'il songeât tout d'abord à s'appuyer sur eux et à les gagner à sa cause, au moment où il entreprenait de fonder la société religieuse dont il avait conçu le plan.

Il n'est pas nécessaire d'exposer et de discuter ici les divergences qui existent sur ces deux personnages, sur leurs noms, écrits d'une façon un peu diverse, mais toujours reconnaissables; sur leur qualité, les uns les représentant comme des philosophes, inventeurs ou sectateurs d'un système déterminé, comme des maîtres entourés d'une foule d'élèves; d'autres en faisant des ascètes solitaires, qui prétendent à une puissance surnaturelle. Ce qui nous importe, c'est d'être bien fixés sur le lieu de leur résidence. Pour Rudraka, il ne saurait y avoir de doute, il demeurait à Râjagriha ou dans les environs; mais au sujet d'Arâda Kâlâma, les renseignements sont très-divergents. Burnouf[1] a déjà signalé l'opposition du Lalitavistara, qui le place à Vaïçâlî, avec certains livres du Bouddhisme méridional qui le mettent à Râjagriha. M. Spence Hardy[2], sans donner de détails précis, semble dire que Arâda Kâlâma et Rudraka, fils de Râma, demeuraient tous

[1] *Introduction à l'histoire du Buddhisme indien*, note, p. 385-386.

[2] *Manual of Buddhism*, p. 164.

les deux près de Râjagriha; la Vie de Gautama [1] le fait entendre plus clairement encore. Le *Buddhacharita* fait d'Arâda Kâlâma un ermite qui habitait aux environs de Râjagriha [2]. Si l'on devait se décider d'après la majorité des témoignages, c'est près de la capitale du Magadha qu'il faudrait chercher la résidence du personnage dont nous parlons. L'auteur tibétain de la vie de Çâkyamuni analysée par M. Schiefner a trouvé le moyen de mettre tout le monde d'accord; mais je ne saurais dire s'il reproduit un document sérieux, ou s'il donne une combinaison imaginée par lui-même : il prétend que Arâda Kâlâma résidait d'abord à Vaïçâlî, mais qu'il se transporta avec ses disciples à Râjagriha à l'époque même où Çâkyamuni s'y rendit. L'auteur tibétain qui nous donne ce renseignement paraît avoir pratiqué un éclectisme facile qui consiste à prendre de toutes mains et à associer les contraires, ce qui fait que l'on doit se tenir un peu en garde contre ses assertions sur les points douteux; cependant un déplacement tel que celui qu'il attribue à Arâda Kâlâma n'aurait rien d'invraisemblable; la puissance du roi Vimbasâra, la prospérité de la ville de Râjagriha, peut-être même l'estime que le philosophe

[1] *Life of Gautama* (Bennett), p. 26; Bigandet, p. 46-47.

[2] Il est dit à la fin du XI<sup>e</sup> chapitre de ce poëme que, à la suite de son entrevue avec le roi de Magadha, Çâkyamuni se rendit à l'Ermitage Vaiçvantara (fol. 53 *b*), où il trouva le Muni *Arâda*, et tout le chapitre XII (53 *b*, 59 *b*), intitulé *Arâdadarçana* (vue ou système d'Arâda), est consacré à l'exposé et à la discussion du système de ce philosophe.

avait conçue pour le fils du roi des Çâkyas et l'admiration que lui inspirait la détermination héroïque de ce prince, peuvent l'avoir poussé à prendre ce parti. Il semble du reste que dans l'Inde les chefs d'école allaient volontiers de ville en ville, et pour ce qui concerne Arâda Kâlâma, nous verrons que la résidence de Râjagriha s'accorde mieux que toute autre avec les textes soumis à notre étude.

L'épisode relatif à la mort de nos deux personnages se retrouve dans tous les récits que nous connaissons; et dans l'ouvrage chinois intitulé « Mémoires de Çâkya Buddha Tathâgata, » cet épisode représente en quelque sorte à lui seul toute la période dont nous nous occupons, car le paragraphe 62 de cet ouvrage, ainsi conçu, « Ayant maintenant réalisé pleinement la perfection, il examina quelles étaient les influences du changement, » se rapporte à la recherche que fit le Buddha d'une personne digne d'entendre la loi; le paragraphe 64, en ces termes, « Il dit plein de joie que les cinq hommes étaient capables de subir le changement qui s'accomplit par la loi, » exprime sa détermination d'aller à Bénarès, et les termes du paragraphe 63 « ava[illegible] pitié des deux Rishis qui n'avaient pas eu l'occas[illegible] d'entendre la voix de tonnerre (du Buddha) » se [illegible] portent évidemment à Arâda Kâlâma et à [illegible] ce que l'on devinerait sans peine, si [illegible] commentaire ne le disait expressément.

Et maintenant, que s'est-il passé au [illegible]

[1] *Journal of the Royal Asiatic Society*, [illegible]

deux personnages ? On a vu comment l'entendent les livres bouddhiques. C'est le Buddha lui-même qui apprend leur mort par sa seule faculté de connaître, et sans que personne lui en ait parlé; ce sont les dieux voltigeant dans l'air qui lui apportent ou plutôt lui confirment la nouvelle; bien plus, le Buddha aperçoit dans le monde de Brahma ou dans le monde des dieux, ou dans le monde sans forme, les personnages décédés [1]. Que signifie cette fantasmagorie ? Remarquons que la précision du texte ne permet pas de voir, dans la mort des deux philosophes, un événement déjà ancien dont le souvenir, revenant à la mémoire du Buddha, serait figuré par la description de nos textes; elle est au contraire représentée comme récente. A moins de supposer qu'un messager soit venu exprès lui en apporter la nouvelle, ou que ce double événement, ayant causé un très-grand émoi, lui ait été révélé par la rumeur publique, nous devons croire que le Buddha, dans ses pérégrinations à travers le Magadha, alla chercher successivement ses deux maîtres d'autrefois, et ne les trouva plus [2]. Toutes les allégations fantastiques de nos textes n'auront eu pour objet que de dissimuler cette déconvenue.

[1] *Voyages des pèlerins bouddhistes*, II, 367. — *Rgya-tch'er-rol-pa*, p. 377. — *Manual of Buddhism*, p. 184. — *Life of Gautama* (Bennett), p. 42-43; Bigandet, p. 73.

[2] On pourrait supposer qu'il les trouva en vie, mais ne put les persuader. Cependant, comme leur mort n'a rien d'impossible, je ne vois pas pourquoi nous devrions rejeter la donnée fournie à cet égard par les textes.

## IV.

Obligé de chercher ailleurs des hommes de bonne volonté, le Buddha songe aux cinq disciples de bonne caste. Ces disciples étaient alors à Bénarès; comment le Buddha l'a-t-il su, nous le verrons tout à l'heure. Mais remarquons d'abord que le récit du Lalitavistara présente une certaine incohérence[1]. En premier lieu, il nous montre le Buddha se rendant à Bénarès, puis faisant une rencontre près du mont Gayâ, son point de départ, et enfin arrivant à Bénarès par un itinéraire sur lequel le texte fournit quelques indications. Nous chercherons plus tard quel parti l'on peut en tirer. Pour le moment, occupons-nous de cette rencontre qui eut lieu près du mont Gayâ.

C'est celle d'un pèlerin que le Lalitavistara désigne seulement par sa qualité d'Ajîvaka (qui vit *d'aumônes*, religieux mendiant), sans dire son nom. D'après un passage du Divya Avadâna, cité par Burnouf, ce nom serait Apagana [2]; les Bouddhistes du sud l'appellent Upaka [3]. Ils disent que Çâkyamuni le rencontra dans son voyage du mont Gayâ à Benarès, mais tout au commencement du trajet, entre le mont Gayâ et l'arbre de la Bôdhi. Le Lalitavistara, dont l'exposé est assez vague, semble dire tantôt que la rencontre eut

[1] *Rgya'tch'er-rol-pa*, p. 378 et 380-1.
[2] *Introduction à l'hist. du Buddh. indien*, p. 389.
[3] *Manual of Buddhism*, p. 184. — *Life of Gautama* (Bennett), p. 43. Bigandet, p. 74-75.

lieu pendant que Çâkyamuni était déjà en marche, tantôt qu'elle eut lieu alors qu'il était encore sur le mont Gayâ. Ce qui est certain, c'est qu'elle s'accomplit sur le territoire de Gayâ, et que, en se séparant d'Upaka, le Buddha se dirigea droit sur Bénarès. Dès lors, quel peut avoir été le sens de cette rencontre? S'agit-il ici de deux personnages qui se croisent et échangent quelques paroles ou de vains compliments? Je crois qu'il faut voir dans cet épisode autre chose qu'un cas fortuit et sans conséquence, et que la rencontre d'Upaka a déterminé le voyage de Çâkyamuni à Bénarès. Les Bouddhistes se gardent bien de l'avouer. Dans le Divya Avadâna, le Sthavira Upagupta montrant au roi Açôka les lieux consacrés par le souvenir de Buddha, lui dit: « Ici Bhagavat, sur le point de se rendre à Bénarès, fut loué par un certain Upagana. » Ce religieux mendiant se serait donc trouvé là à propos pour louer le Buddha! C'est bien du reste ce que nous décrit le Lalitavistara, excepté que Çâkyamuni s'y loue lui-même plus encore qu'il n'est loué; mais enfin Upaka adhère à toutes les paroles qui témoignent de la grandeur et de la supériorité du Buddha. Il paraît que ce personnage devint dans la suite disciple de Çâkyamuni: M. Spence Hardy nous fait le récit de la conversion[1]. Nous n'avons pas à suivre ici les événements de sa vie ultérieure; il nous faut seulement déterminer le rôle véritable qu'il a joué dans la rencontre de Buddha

[1] *Manual of Buddhism*, p. 185.

Gayâ[1]; or, plusieurs indices nous induisent à croire qu'il a fait connaître à Çâkyamuni en quel lieu résidaient ses cinq disciples infidèles.

D'abord, comment les textes nous disent-ils que le Buddha connut la résidence de ces disciples à Bénarès? Par des moyens analogues à ceux qui lui avaient fait découvrir la mort de ses deux maîtres d'autrefois, « en examinant le monde tout entier avec l'œil du Buddha[2]. » Évidemment, il nous faut chercher un autre moyen de renseignement que celui-là; or, nous voyons que le Buddha rencontre ce religieux, et qu'immédiatement après il part pour Bénarès; de plus, les textes dépeignent les deux personnages comme allant en sens contraire l'un de l'autre : il y a donc apparence que Upaka venait du lieu où se rendait Çâkyamuni, c'est-à-dire de Bénarès. Dans la Vie de Gautama, Upaka devine qui est Çâkyamuni; il est vrai que c'est en l'entendant dire qu'il va prêcher la loi à Bénarès. Mais cette déclaration de Çâkyamuni ne résulterait-elle pas précisément de ce que Upaka l'avait reconnu? Upaka, que le Lalitavistara appelle « *un autre* Ajîvaka, » était, selon toutes les apparences, un de ces mendiants, isolés ou rattachés à quelque confrérie, dont il paraît que l'Inde était alors remplie; car la tentative heureuse de Çâkyamuni ne fut pas une entreprise unique et sans analogue; elle ne réussit même que

[1] Le lieu où ces événements se sont passés porte encore aujourd'hui le nom de Buddha Gayâ (Bihar méridional).

[2] *Rgya-tch'er-rol-pa*, p. 378.

parce qu'elle correspondait à une foule d'aspirations, d'essais divers, individuels ou collectifs, qui portaient soit sur la doctrine, soit sur la manière de vivre. Il semble donc que Upaka était un de ces chercheurs dont Çâkyamuni fut le plus éminent; en passant par Bénarès il pouvait avoir vu les cinq disciples se fatiguant dans le bois des Gazelles à continuer les mortifications du mont Gayâ interrompues par leur maître, s'être entretenu avec eux, avoir appris d'eux à connaître Çâkyamuni. Peut-être ne s'était-il rendu sur le territoire de Gayâ que pour voir et entendre ce nouveau chef d'école. Du moins l'impression qu'on éprouve en lisant ces récits, c'est que Upaka connaissait le Buddha sans l'avoir vu, et avait un grand désir de se rencontrer avec lui. Si l'on admet cette explication, l'entrevue de Çâkyamuni et d'Upaka d'une part, et le voyage de Çâkyamuni à Bénarès de l'autre, se comprennent parfaitement; chacun de ces événements a son sens clair et précis, et ils présentent ensemble cet enchaînement et cette dépendance mutuelle qui constituent la trame de l'histoire. Si on la repousse, nous n'avons plus que des faits incohérents, sans lien entre eux, sans cause qui les détermine, sans raison d'être, et il n'y a plus place que pour les rêveries et les divagations des Bouddhistes.

V.

Nous avons déjà signalé l'incohérence du Lalitavistara, qui nous montre deux fois le Buddha arri-

vant à Bénarès, et qui intercale entre ces deux données, dont l'une est superflue, la rencontre d'Upaka. Après avoir montré le Buddha décidé à instruire les cinq disciples de Bénarès, le texte canonique s'exprime ainsi : « Ces réflexions faites, le Tathâgata, s'étant rendu dans les trois mille grands milliers de régions du monde, voyageant de proche en proche dans le Magadha, arriva en marchant dans le pays de Kâçi[1]. » Laissons de côté le voyage fantastique dans les trois mille grands milliers de mondes, il nous reste une double mention, mention d'un voyage à travers le Magadha, mention de l'arrivée à Bénarès. Pourquoi donc tant insister sur le voyage dans le Magadha? Le territoire de Gayâ se trouvant dans ce pays, il fallait bien que Çâkyamuni parcourût la portion qui se trouve entre le lieu qu'il quittait et le point de la frontière le plus voisin de Bénarès. Est-ce là ce que le texte signifie? Mais le Magadha confinait-il immédiatement au pays de Bénarès? pourquoi citer seulement le pays que le Buddha quitte et celui où il arrive? Je vois dans cette donnée, vague et incertaine, il est vrai, mais précisément parce qu'elle est vague et incertaine, une allusion à la tournée que Çâkyamuni dut faire dans le Magadha avant de partir pour Bénarès, et que les autres parties du texte indiquent d'une manière assez claire ou nous obligent à supposer.

Cependant, après le récit de l'entrevue de Çâkya-

[1] *Rgya-tch'er-rol-pa*, p. 378. — Je modifie légèrement la traduction de M. Foucaux, pour me tenir plus près du texte.

muni et d'Upaka, le Lalitavistara décrit, d'une façon sans doute fort incomplète, le voyage de Buddha depuis Gayâ jusques à Bénarès, en désignant quelques-unes des localités par lesquelles il passa, savoir Rôhitavastu, Uruvilvakalpa, Anâla et enfin Sârathi. Après quoi vient la description du passage du Gange, à la suite de laquelle le récit canonique donne la conclusion en ces mots : « Ainsi le Tathâgata, en allant de pays en pays, arriva enfin à la grande ville de Vâranâsî[1]. » On pourrait croire que cette phrase est relative à une portion du voyage qui aurait suivi le passage du Gange; mais elle doit s'appliquer à tout l'ensemble du trajet. En effet, si le Buddha a pris le chemin direct, il a dû passer le Gange à Bénarès même; car si en allant de Gayâ à Bénarès on traverse le fleuve au-dessous de Bénarès, on fait nécessairement un détour, puisque, dans son cours depuis Bénarès jusques à la hauteur de Buddha Gayâ, le Gange décrit une courbe vers le nord. Cependant une circonstance indiquerait que Çâkyamuni n'aurait pas suivi le chemin direct, c'est qu'il aurait effectué le passage dans un territoire soumis au roi de Magadha, qui à cette occasion exempta les religieux du droit de péage[2]. Ce fut donc dans le Magadha, par conséquent à une assez grande distance

[1] *Rgya-tch'er-rol-pa*, p. 381.

[2] Parce que, n'ayant rien pour payer le batelier qui refusait de le passer gratis, le Buddha franchit le fleuve par les airs en vertu de sa puissance surnaturelle, au grand étonnement du passeur. (*Rgya-tch'er-rol-pa*, p. 380-1.)

de Bénarès, que Çâkyamuni aurait passé le Gange, à moins que la puissance de Vimbasâra ne s'étendît jusqu'à Bénarès même, ce dont je n'ai pas connaissance [1].

Le plus sûr serait de retrouver l'itinéraire suivi par le Buddha; malheureusement les renseignements sont trop incomplets pour que cette restitution puisse se faire avec certitude; la carte de M. Vivien de Saint-Martin jointe aux mémoires de Hiouen-Thsang porte une ville de Sârathi à l'est de Gayâ et voisine de Râjagriha; ce ne peut être celle dont parle notre texte. Si nous considérons la route directe de Gayâ à Bénarès, nous trouvons sur les cartes comme localités principales Daudnagar, Sasseram, Jehânâbâd, Monir, Sant, Duleïpour. Je ne vois guère le moyen d'identifier ces localités avec celles du Lalitavistara. Une ville de Rhothas, reculée vers la gauche, et où l'on ne pourrait passer qu'en

[1] Je remarque que Bénarès, bien qu'appelée emphatiquement « grande ville, » est décrite comme chétive et d'importance secondaire (p. 374); de plus, que dans la nomenclature des seize grands royaumes d'alors (il est vrai qu'on n'en cite que huit, p. 23-27 du *Rgya-tch'er-rol-pa*), le nom de Vâranâsî ne se trouve pas. On pourrait inférer de ces deux assertions que c'était une ville dépendante et tributaire; mais l'était-elle du Magadha? La puissance de ce pays était alors très-grande : il s'était annexé le pays de Anga, qui est à l'est, tandis que Bénarès est à l'ouest. Sa puissance s'était-elle aussi accrue dans cette dernière direction? Je ne saurais le dire, et l'épisode du passage du Gange par Çâkyamuni ne le prouve nullement. On a fait la remarque que le dialecte de Bénarès différait de celui du Magadha (*Man. of Buddh.* p. 187), ce qui ne permettrait pas d'affirmer que les deux pays n'étaient pas soumis au même sceptre; mais cela atteste au moins que le pays de Bénarès n'était pas compris dans le Magadha.

faisant un assez grand détour vers le sud, prête à un rapprochement avec le nom de Rôhitavastu, la première des villes citées dans le Lalitavistara. Mais c'est une base trop fragile pour qu'il soit possible de reconstruire sur elle le voyage de Çâkyamuni à Bénarès. Le Buddhacharita cite quelques noms différents de ceux du Lalitavistara; il indique Vanârâ, Bundadhîra, Rôhitavastu, Gandhapura et Sârathi[1]. La mention de Rôhitavastu et Sârathi qui se retrouve dans le livre canonique nous prouve que l'itinéraire est le même de part et d'autre, seulement les localités désignées par les deux textes sont également difficiles à retrouver. Dans le Buddhacharita, l'arrivée à Bénarès suit immédiatement le passage du Gange, ce qui serait un nouvel indice en faveur du trajet direct. Du reste cette question particulière ne touche à notre sujet que très-secondairement; ce qui nous frappe et ce qui mérite d'être pris en considération, c'est que, dans le Lalitavistara et dans le Buddhacharita, le voyage de Buddha Gayâ à Bénarès est précédé d'une traversée dans le Magadha[2]. Cette

[1] *Buddhacharita*, fol. 73 *b*.

[2] J'ai déjà cité le passage du Lalitavistara (V. p. 107). Voici celui du Buddacharita :

> *Atha pratasthé Buddhô 'sau Kâçîm gantum pramôdita :*
> *Vividhâm Mâgadhîm charyâm prakâçayan maharddhitâm* (fol. 73 *b*. *l*. 1-2).

« Alors le Buddha se mit en marche plein de joie pour se rendre à Kâçî (Bénarès), faisant dans le Magadha diverses expéditions éclatantes et signalées par une grande puissance surnaturelle. » Je crois que *charyâ* doit se traduire ici par « marche, voyage, » et non par « exercice, pratique, » sens qu'il a également.

exploration ne peut faire partie du voyage, ni être postérieure à la rencontre d'Upaka, si toutefois cette rencontre a le caractère que nous lui avons attribué; car après s'être séparé d'Upaka, Çâkyamuni n'a pas pu avoir d'autre pensée que celle de se transporter immédiatement à Bénarès. La vague mention d'une traversée dans le Magadha ne peut donc que se rapporter aux tentatives de conversion que nous croyons avoir réussi à mettre en évidence.

## VI.

Indépendamment des considérations que nous venons de faire valoir, il existe deux témoignages dont la réunion implique nécessairement l'existence de la période de revers dont nous parlons; le premier est la promesse que Çâkyamuni, avant de devenir Buddha, aurait faite au roi de Magadha de se rendre dans sa ville, et d'y faire sa première prédication, une fois qu'il aurait trouvé la Bôdhi[1]. Je n'invoquerai pas ici tout ce que disent les Bouddhistes sur la véracité du Buddha, sur son horreur du mensonge, et sans vouloir exalter ni contester la fidélité de Çâkyamuni à la foi jurée, je dirai qu'il devait chercher tout d'abord à répandre sa doctrine dans les États d'un prince qui s'était montré très-bienveillant pour lui, et sur le territoire duquel il demeurait. Le Magadha était donc pour lui un champ de prédication tout désigné. Mais quelle moisson y

[1] *Manual of Buddhism*, p. 164. — *Life of Gautama* (Bennett), p. 26; Bigandet, p. 45, 46. — *Rgya-tch'er-rol-pa*, p. 232.

put-il recueillir? Un sûtra mongol sur les quatre vérités, dont une portion a été traduite et insérée par Klaproth en mars 1831 dans le Journal asiatique, va nous l'apprendre, et c'est là le deuxième témoignage que nous voulions invoquer. Après avoir raconté l'acquisition de la Bôdhi, le traité mongol ajoute immédiatement ce qui suit : « Le Buddha véritablement accompli commença alors à tourner la roue de la doctrine spirituelle et à la répandre partout, en déclarant qu'il avait remporté la victoire sur les abîmes de la misère innée, qu'il avait détruit toutes les imperfections qui oppriment l'âme, et qu'il était devenu le Burkhan (Buddha) instituteur du monde. Plusieurs personnes parmi le peuple en furent consternées et dirent : « Le fils du roi a perdu l'esprit et déraisonne[1]. » Remarquons que cette première prédication, qui fit une impression si fâcheuse, est présentée par ce texte comme ayant été faite immédiatement après l'acquisition de la Bôdhi, par conséquent dans le Magadha. Le découragement du Buddha, ses méditations, l'intervention de Brahma et d'Indra viennent à la suite. Ce traité mongol, sur lequel il est regrettable de n'avoir pas des renseignements plus complets et plus certains que ceux que nous tenons de Klaproth, diffère en plusieurs points des autres récits. Je ne sais si la phrase que nous avons citée la dernière, et qui est d'une si remarquable franchise, se retrouverait ailleurs; mais je crois qu'elle met les faits dans leur vrai jour : et nous pouvons admettre

[1] *Journal asiatique*, 2ᵉ série, t. VII, p. 181.

comme un fait certain que la première prédication de Çâkyamuni se fit dans le Magadha, qu'elle n'eut aucun succès et excita des doutes sur son état mental. Cet aveu qu'on le prit pour un fou correspond assez bien à la crainte qu'il exprime constamment dans le Lalitavistara, d'être injurié par ceux auxquels il exposerait sa doctrine. Tous les textes sont donc d'accord pour nous faire entendre, d'une façon plus ou moins déguisée, mais au total assez claire, qu'il y eut avant le triomphe de Bénarès une période de revers.

## VII.

Quelle peut avoir été la durée de cette période? Les Bouddhistes lui en ont assigné une. Selon eux, il ne se serait écoulé que soixante jours entre l'acquisition de la Bôdhi par Çâkyamuni et son départ pour Bénarès, et ils donnent l'emploi de ce temps, semaine par semaine, avec une précision qui a le tort d'être trop grande, et avec toutes les hyperboles de leur imagination fantastique. Il y a bien sur ce point entre ceux du Nord et ceux du Sud quelques légères différences; mais elles n'altèrent en rien la physionomie générale du récit. Il n'y a donc pas lieu d'y insister. Nous croyons seulement devoir résumer brièvement ici ces étranges données.

Le Buddha aurait passé la première semaine assis les jambes croisées près de l'arbre de la Bôdhi; pendant la seconde, il serait resté en face du même arbre, accomplissant le Dhyâna (extase) ou des pé-

régrinations à travers tous les mondes. Il aurait passé la troisième à regarder Bodhimanda (le trône de la Bôdhi) ou à se promener de Bodhimanda au lieu où il avait exécuté le Dhyâna, sur un chemin d'or créé par les dieux. Pendant la quatrième semaine il se serait promené de la mer d'Orient à la mer d'Occident, ou aurait résidé à proximité de l'arbre de la Bôdhi dans un palais d'or construit par les dieux; le démon aurait, à cette époque, essayé de nouveau ses ruses contre lui; la cinquième et la sixième semaine, il les aurait passées l'une sur les bord de la Naïranjana près de ce que les Bouddhistes du Sud appellent l'arbre Ajapâla, et les Bouddhistes du Nord le Nyagrodha du chevrier [1]; l'autre près du lac Muchalinda dont le roi Nâga (ou serpent) se serait enroulé autour de lui pour le protéger contre le vent et la pluie; dans la septième semaine il aurait résidé sous l'arbre que le Lalitavistara appelle Târâyana et la Vie de Gautama Lem-lun : M. Sp. Hardy dit « une forêt d'arbres kiripalu [2] » et prétend que le Buddha était alors étendu sur une couche de pierre. Le cinquantième jour, il accepta le repas des célèbres marchands Trapusha et Bhallika [3], et demeura sous l'arbre Târâyana, selon le Lalitavi-

[1] Le mot tibétain *ra rdzi* ou *ra skyong* (gardien ou protecteur des chèvres) n'est que la traduction du sanscrit (et pâli) *Ajapâla*.

[2] Les textes sanscrits connaissent aussi le *Xîrikavana* (bois de Xîrika, ou arbres à lait) dont Kiripalu n'est que l'équivalent.

[3] On sait qu'il leur remit en récompense quelques-uns de ses cheveux et des rognures de ses ongles que l'on prétend être renfermés dans le stûpa de Rangun, dans le Birmah.

stara; les Bouddhistes du Sud disent qu'il revint sous l'arbre Ajapâla. Ce fut alors qu'eurent lieu les scènes que nous avons racontées, le découragement, l'intervention de Brahma, l'évocation de Arâda Kâlâma et de Rudraka, fils de Râma; la huitième semaine et quelques jours de plus pour parfaire les soixante auraient suffi pour cette fin de période dans laquelle nous avons reconnu des événements importants, des déplacements et des voyages du Buddha. Ce temps est évidemment trop court, et on peut bien, pour le rendre plus long, en ôter quelque peu aux rêveries qui remplissent le reste. D'ailleurs, nous ne pouvons nous proposer d'atteindre la précision chronologique que les Bouddhistes ont ridiculement affectée, et nous aurions déjà acquis un résultat satisfaisant si nous pouvions fixer approximativement la durée totale de la période qui nous occupe, et trouver une explication raisonnable de l'histoire fabuleuse que les textes nous en donnent.

Ce serait se donner une peine inutile que de vouloir chercher un sens sous chacune des extravagances dont ce récit fourmille; c'est à la physionomie générale qu'il faut s'attacher, pour en saisir les grands traits. Or je crois distinguer trois, ou même quatre périodes : 1° les quatre semaines pendant lesquelles le Bouddha parcourt les mondes, siége sur son trône, exécute le Dhyâna, lutte contre le démon, se livre en un mot aux exercices de la magie bouddhique; 2° deux semaines pendant lesquelles il se retire sur les bords de la rivière Naïranjana et

du lac Muchalinda; 3° une semaine pendant laquelle il reste inactif; 4° la période dont nous avons déjà donné l'analyse et l'explication. De ces quatre périodes, la première exprimerait l'état d'incertitude et d'hésitation du Buddha au moment de commencer son œuvre, ses méditations sur le plan à adopter, la marche à suivre, les moyens à employer. Les Bouddhistes ont donné à cette période, qui la dû être assez courte, une longueur exagérée : ils y ont entassé leurs étranges et souvent monstrueuses inventions. La deuxième période me paraît figurer une tentative malheureuse du Buddha pour se faire des adhérents dans le voisinage immédiat du lieu où il avait trouvé la Bôdhi. Là, en effet, résidaient les trois frères Kâçyapa, dont il n'est question que plus tard, lorsque Çâkyamuni les convertit l'année suivante en revenant de Bénarès. Et quels prodiges ne fallut-il pas pour vaincre leur résistance orgueilleuse[1]! Le plus puissant fut sans contredit le succès que le Buddha venait d'obtenir dans le parc des Gazelles. N'est-il pas naturel de supposer que, avant toute autre tentative, Çâkyamuni essaya de gagner ces trois frères? Nous voyons dans le récit de leur conversion qu'ils prenaient la qualité d'Arhat, le titre le plus élevé auquel on puisse parvenir dans la hiérarchie bouddhique, titre donné au Buddha lui-même, et dont l'usurpation est un des quatre grands crimes. Cette prétention des frères Kâçyapa nous fait voir en eux des rivaux de

[1] *A Manual of Buddhism*, p. 188, 191.

Çâkyamuni; elle pourrait être une preuve de la tentative de conversion que nous attribuons au Buddha avant le voyage de Bénarès, s'il était démontré que le mot Arhat est d'origine bouddhique, qu'il a été inventé par Çâkyamuni lui-même, et non pas emprunté à quelque doctrine ou à quelque secte contemporaine. Nous ne pouvons donc nous appuyer sur une preuve directe pour établir ce fait; mais l'ensemble des faits connus et de vagues indices disséminés dans nos récits le donnent à entendre : ce séjour sur les bords de la rivière Naïranjana (un des frères Kâçyapa s'appelle Nadî Kâçyapa, « Kâçyapa le riverain, »), cet autre séjour chez les Nâgas (il est question d'un serpent venimeux très-redoutable dans le récit de la conversion des frères Kâçyapa), cette tempête violente qui se déchaîne contre le Buddha pendant qu'il demeure chez les Nâgas, toutes ces fictions ne sont-elles pas autant d'images qui figurent ici la première tentative de conversion faite par Çâkyamuni et la première lutte qu'il eut à soutenir contre d'obstinés contradicteurs? On comprend qu'après ce premier échec, en présence de l'opposition qu'il rencontrait dès les premiers pas, des erreurs dominantes dont il ne pouvait triompher, il se soit retiré sous un de ces arbres dont l'ombrage est si propice à la méditation, qu'il y soit tombé dans le découragement, puis que, cette crise passée, il se soit remis à l'œuvre sans mieux réussir que la première fois, jusqu'à ce qu'enfin une troisième tentative couronnée de succès lui ait

ouvert une carrière de triomphes et de gloire, malgré bien des luttes et des dangers.

Tous ces événements ont-ils pu s'accomplir en soixante jours? Je le crois. Le rayon dans lequel Çâkyamuni avait à se mouvoir n'était pas fort étendu. Ses luttes contre ses adversaires ne paraissent pas avoir été prolongées; dans cette période de tâtonnements et d'incertitudes il cédait promptement et ne se roidissait pas contre les obstacles. Ses accès de découragement ne devaient pas non plus être de longue durée, parce qu'une conviction intime et un dessein prémédité qu'il fallait réaliser ne pouvaient tarder d'avoir le dessus sur l'effet malheureux produit par des mécomptes accidentels. Sans doute rien ne nous force d'accepter le terme de soixante jours fixé par les Bouddhistes; nous pourrions facilement, s'il en était besoin, y ajouter encore un ou plusieurs mois; mais nous devons accepter ce terme comme expression d'une durée brève. En effet, si cette période avait été longue, les Bouddhistes n'auraient pas pu la dissimuler comme ils l'ont fait; ils auraient été contraints d'en fournir un récit plus explicite : de plus, ils ne pourraient pas dire, ce qu'ils répètent sans cesse, que Çâkyamuni passa *la première année*, après avoir trouvé la Bôdhi, à Bénarès. S'ils ont ainsi englobé dans le séjour de Bénarès les prédications du Magadha, sans leur donner une place à part, ce n'est pas seulement parce que ces prédications sont demeurées sans succès, c'est aussi parce qu'elles ont duré peu de temps. La vé-

rité de ce fait ne ressort pas seulement de l'assertion des Bouddhistes; on ne peut assez se fier à eux sur une semblable question : elle ressort de leur assertion combinée avec les données qui résultent de l'ensemble de faits dont se compose cette portion de la vie du Buddha.

## VIII.

Voici donc, en résumé, comment je crois pouvoir distribuer les événements qui ont suivi l'acquisition de la Bôdhi.

Çâkyamuni resta d'abord absorbé dans la méditation, effrayé par les difficultés de la tâche, se demandant ce qu'il avait à faire, de quelle manière il devait réaliser son dessein. Il résolut alors de répandre sa doctrine autour de lui dans le lieu même où il résidait; il s'adressa sans doute aux plus fortes têtes de l'endroit, les trois frères Kâçyapa; mais il échoua complétement, fut vigoureusement réfuté, raillé et bafoué. Découragé, il se retira à l'écart, désespérant de jamais réussir, et résolut de renoncer à prêcher ses doctrines. Toutefois il reprit courage, essaya de réaliser plus loin ce qu'il n'avait pu faire tout près, et se rendit à Râjagriha pour instruire Rudraka, fils de Râma, et Arâda Kâlâma; peut-être, si Arâda Kâlâma résidait à Vaïçâlî, se rendit-il dans cette ville pour essayer de le convertir; mais il est plus probable que ce personnage avait fixé sa résidence à Râjagriha et que Çâkyamuni n'eut point à sortir du Magadha. Il trouva que les deux person-

nages sur lesquels il comptait n'étaient plus en vie, essaya sans doute, malgré cette déception, d'enseigner ses théories, mais ne trouva pas un meilleur accueil que sur les bords de la Naïranjana. Insulté et bafoué de nouveau, il revint au lieu où il avait trouvé la Bôdhi, et qui était comme son centre et son refuge. Ce fut là qu'il apprit d'Upaka où étaient les cinq disciples qui l'avaient abandonné sans l'oublier, et qui même peut-être le regrettaient secrètement. Il se décida alors à quitter cette terre de Magadha qui était devenue sa patrie d'adoption, qui devait être véritablement le berceau de sa religion, mais qui avait repoussé ses premières prédications et lui avait refusé ses premiers disciples, pour aller chercher dans un pays éloigné le succès primordial qui devait être le gage et le principe de tous les autres.

Pour arriver à ce résultat, je n'ai eu qu'à recueillir les données fondamentales des divers récits bouddhiques, en restituant aux faits présentés comme merveilleux l'expression de faits ordinaires, à ceux qui sont décrits comme des phénomènes intérieurs d'un caractère mental l'expression de faits extérieurs, en n'attribuant enfin qu'une importance très-secondaire à tout ce qui paraît ne se rattacher étroitement à rien de réel, mais être le résultat des amplifications fabuleuses aimées des Bouddhistes. Il me reste à montrer que ces résultats concordent soit avec certains autres faits plus éloignés de la vie de Buddha, soit avec la vraisemblance, et que les choses

ont bien dû se passer comme les livres bouddhiques raisonnablement interprétés donnent à entendre qu'elles se sont effectivement passées.

IX.

Et d'abord était-il vraisemblable que Çâkyamuni réussît, dès sa première prédication, à persuader ses auditeurs? Quand nous voyons tout le temps qu'il a fallu à Mahomet pour se faire écouter des Arabes, nous ne serons pas étonnés que Çâkyamuni ait été accueilli, pendant soixante jours (au dire même des Bouddhistes), par les rires et les moqueries des Hindus. Et vraiment l'on devrait trouver, si ce terme est exact, que ce noviciat a été fort court. Aussi ne serait-il pas juste, pour contester l'existence de cette période de revers, d'argumenter soit de l'état des esprits, avides d'une sorte de réforme religieuse, soit des ovations dont Çâkyamuni lui-même avait été antérieurement l'objet. Il devait avoir un succès prompt, il ne pouvait avoir un succès immédiat. Il est bien vrai que, du temps de Çâkyamuni, tout était mûr pour une création religieuse; mais, précisément à cause de cela, il devait se présenter divers systèmes rivaux, et celui auquel le succès était réservé ne pouvait y atteindre qu'en établissant hautement sa supériorité, ce qui ne se fait jamais qu'avec du temps et des efforts, et en surmontant une vive opposition. Il est vrai aussi que, dès le début de sa carrière dans la vie de renoncement, Çâkyamuni aurait provoqué une attention sympa-

thique. Lorsque, six ans auparavant, à l'époque où il venait de quitter sa famille, il s'était rendu à Râjagriha, il y avait excité l'admiration universelle; on le prenait pour un dieu en le voyant mendier par les rues. Le roi Vimbasâra était allé en grande pompe et avec une suite nombreuse lui rendre visite dans sa retraite du mont Pandava; il lui avait même formellement promis de devenir son disciple quand le prince aurait trouvé la Bôdhi. Six ans se passent, et la moquerie a pris la place de l'admiration; mais nous savons ce que sont la faveur royale et la faveur populaire : en six ans, l'amitié la plus vive a bien le temps de se changer en haine acharnée, ou tout au moins en froide indifférence. D'ailleurs, il faut reconnaître que Çâkyamuni s'était peu occupé de ménager sa popularité pendant ces six années; il les avait employées, non pas peut-être à se faire oublier, mais à se rendre ridicule. Les mortifications auxquelles il se livrait sur le mont Gayâ paraissent l'avoir rendu la fable du voisinage : ce n'est pas que, en eux-mêmes, ces exercices fussent une chose inouïe dans l'Inde: ils étaient communs chez les vieillards, mais étranges chez un homme de trente-cinq ans. Aussi le prenait-on dès lors pour un fou, et était-il devenu le sujet de toutes les conversations; l'on s'égayait sur son compte par toutes sortes de réflexions et de comparaisons : « l'ascète Gautama est bleu, disait-on, l'ascète Gautama est noir, l'ascète Gautama a la couleur du poisson Madgura. » Mais il y eut plus, il se trouva que ces mor-

tifications si pénibles, ces effrayantes austérités étaient inutiles et dangereuses; elles résultaient d'une erreur, et Çâkyamuni y renonça. Il est toujours beau de reconnaître qu'on a fait fausse route, et de revenir au vrai quand on a eù le malheur, bien commun du reste, de s'en écarter; mais cette franche et loyale conduite ne gagne pas toujours à ceux qui la tiennent la faveur du public; Çâkyamuni en fit l'expérience : cette espèce de volte-face lui fit perdre le peu de partisans qui lui restaient; ses cinq disciples se séparèrent de lui comme d'un gourmand et d'un voluptueux; ceux qui, peut-être, avaient admiré son héroïsme ascétique, furent scandalisés de ce changement, et tous le considérèrent comme un esprit faible, ou en démence, ne sachant ce qu'il voulait et incapable de régler ses pensées et sa conduite.

Après être tombé dans un pareil discrédit, il ne suffisait pas, pour se relever, d'avoir trouvé la Bôdhi, c'est-à-dire d'avoir accompli je ne sais quel acte mental indéfinissable, que personne ne pouvait comprendre; il fallait pour ramener, pour entraîner les personnages de distinction et le menu peuple, frapper un grand coup, remporter quelque éclatante victoire, obtenir quelque triomphe marquant sur la défiance ou l'indifférence publique. Il suffit souvent d'un premier succès pour qu'il en vienne un grand nombre à la suite; mais ce premier succès, il faut absolument l'obtenir, sous peine de ne rien avoir. Si Çâkyamuni avait pu convaincre quelque

personnage éminent, docteur ou ascète célèbre, Arâda Kâlâma, Rudraka, fils de Râma, les frères Kâçyapa, nul doute que le roi et le peuple ne fussent venus à lui avec empressement, comme ils ne manquèrent pas de le faire l'année suivante à son retour de Bénarès. Mais parce que ce premier succès, qui devait lui donner la vogue, lui fit défaut, il ne trouva que des rebuts et des moqueries.

Ici nous pouvons noter dans la conduite de Çâkyamuni une certaine prudence; les Bouddhistes prétendent que son seul mobile fut la compassion. Nous ne lui contesterons certes pas ce sentiment essentiellement bouddhique, mais nous pouvons bien croire que Çâkyamuni a été aussi guidé par la considération des chances de succès que telle ou telle ligne de conduite lui offrait. Or il y eut sagesse de sa part à ne pas rester dans le Magadha, puisqu'on ne l'y écoutait pas, et à ne pas s'obstiner dans une lutte inutile. Le point le plus important pour lui, c'était de se faire des disciples en quelque lieu que ce fût. Qu'il ait d'abord cherché à les acquérir dans le Magadha, c'est tout naturel. Mille raisons l'y invitaient, et c'était même le pays où il devait avoir le plus d'espérance de réussir. Mais une fois qu'il eut reconnu l'impossibilité d'y réaliser un succès immédiat, il eut parfaitement raison de se rendre sans plus de retard dans le lieu où il avait l'espoir légitime d'être écouté et compris, car les cinq disciples qui l'avaient quitté dans un moment de colère avaient senti sa supériorité,

et il n'était pas impossible de les ramener; ce qui arriva en effet. Tout s'enchaîne donc dans cette histoire; les événements se déroulent et se succèdent en se rattachant les uns aux autres par le lien naturel des effets et des causes. La conduite de Çâkyamuni pendant la période de ses mortifications explique les échecs qu'il a essuyés dès le début de sa prédication dans le Magadha; ces échecs font comprendre son voyage à Bénarès, et les succès de ce voyage, qui n'ont rien que d'explicable, rendent compte de ses succès ultérieurs. L'intérêt et l'admiration excités de bonne heure par Çâkyamuni, et qu'il était si facile de faire revivre, expliquent la brièveté de sa période de revers, de même que ses inconséquences et les difficultés inévitables d'un premier établissement en expliquent l'existence, et l'on comprend aisément que les écrivains bouddhistes, tout en évitant de la nier ouvertement, aient pu la dissimuler sans peine à l'aide des lieux communs de leur rhétorique fabuleuse.

# MORALISTES ORIENTAUX.

## CARACTÈRES, MAXIMES ET PENSÉES
## DE MIR ALI CHIR NÉVAII,

PAR M. BELIN,

SECRÉTAIRE INTERPRÈTE DE L'EMPEREUR, À CONSTANTINOPLE.

### CHAPITRE III.

#### MAXIMES ET PENSÉES.

Le remède contre l'attachement aux honneurs d'ici-bas se trouve dans la méditation sur l'empire visible et invisible de Dieu; celui contre l'orgueil est dans la considération de sa toute-puissance.

L'homme instruit et assisté de la grâce puise des sujets d'exemple et d'élévation dans les paroles mêmes de l'ignorant; tandis que celui-ci, dépourvu de la grâce, ne sait trouver qu'opprobre et confusion dans les discours des savants. Au reste, l'ignorance et l'absence de l'assistance divine ont aussi pour effet de produire l'amour de soi-même; quel triste culte! Chaque homme se trouve le plus aimable et préfère sa parole à celle d'autrui; l'espèce humaine est, d'ailleurs, ainsi faite : l'âme (*nefs*) est remplie de cette seule préoccupation[1]. C'est là le désir des sens,

[1] Par opposition aux degrés et stations de la vie spirituelle.

et il n'était pas impossible de les ramener; ce qui arriva en effet. Tout s'enchaîne donc dans cette histoire; les événements se déroulent et se succèdent en se rattachant les uns aux autres par le lien naturel des effets et des causes. La conduite de Çâkyamuni pendant la période de ses mortifications explique les échecs qu'il a essuyés dès le début de sa prédication dans le Magadha; ces échecs font comprendre son voyage à Bénarès, et les succès de ce voyage, qui n'ont rien que d'explicable, rendent compte de ses succès ultérieurs. L'intérêt et l'admiration excités de bonne heure par Çâkyamuni, et qu'il était si facile de faire revivre, expliquent la brièveté de sa période de revers, de même que ses inconséquences et les difficultés inévitables d'un premier établissement en expliquent l'existence, et l'on comprend aisément que les écrivains bouddhistes, tout en évitant de la nier ouvertement, aient pu la dissimuler sans peine à l'aide des lieux communs de leur rhétorique fabuleuse.

avance; tout discours prononcé dans le *medrècè* de la discussion a pour but l'éloge de l'orateur par lui-même; celui-ci réfute celui-là, et *vice versa;* mais l'un et l'autre tendent au même résultat : leur propre éloge.

Qui se loue est un sot; qui se pare, un fat; le suffisant est un pauvre esprit, l'orgueilleux un maudit[1]. Le sensualiste est l'esclave de la concupiscence (*nefs*); qui s'adore soi-même est un idolâtre. Le nonêtre (*fénâ*) affranchira l'âme (*nefs*) de ces maux, la sauvera de ces périls.

Pour les hommes du *fénâ*, beaucoup parler est blâmable, beaucoup écouter louable; écouter remplit l'homme, parler le vide; voilà la condition respective de l'orateur et de l'auditeur; parler et manger beaucoup sont deux choses nuisibles; les maladies du corps proviennent de l'excès du manger, celles du cœur, de l'excès du discours. Beaucoup parler vient de l'engouement pour la parole, beaucoup manger de l'asservissement à la concupiscence (*nefs*); l'un et l'autre sont dans l'homme un excès, et résultent de l'égoïsme, du culte de soi-même.

Qui n'a pas la pérennité n'a nul droit à l'adoration; qui a besoin d'un être semblable à soi doit être chassé du trône de la divinité. *Tanri* « Dieu » seul n'a pas de semblables; qui n'a pas cette qualité n'est pas Dieu. *Tanri* est le seul qui ne ressemble à

[1] خود پسند ناخردمند خود آرا شاهد رعنا مستغنی مغبون متکبر ملعون.

personne, et auquel nul ne ressemble. Pour lui, probabilités de temps ou de lieu n'existent pas; mais ni temps ni lieu n'existent sans lui; il n'habite ni le plein, ni le vide; mais le vide comme le plein sont remplis de lui. Il est le créateur, le tout-puissant, l'infiniment grand; à lui appartiennent exclusivement ces attributs; qu'il soit exalté!

L'orgueil vient de Satan, le pédantisme de l'ignorant; l'orgueilleux est blâmé des amis de Dieu, réprouvé et maudit de Dieu lui-même; l'œuvre du pédant n'est agréée de personne : enchanté de son savoir, les erreurs du pédant sont relevées par les vrais savants; et il sera l'objet de la colère divine; le culte des idoles vaut mieux que le culte de soi-même.

La Bienfaisance (*ihçân*) est une grande vertu recommandée par de nombreux *hadis* comme celui-ci : « l'homme est l'esclave du bienfait; le bienfait trouve en lui sa propre récompense. » Toutes les religions et tous les peuples[1] s'accordent à dire que le bienfait porte en lui sa récompense; fais le bien pour qu'il te soit fait à toi-même[2]; il n'y pas de plus grand précepte que celui-là; prophètes, sages, saints[3], tous sont unanimes sur ce point; il n'y a pas de voie plus salutaire que celle-là. La bienfaisance est le principe de la félicité éternelle, la digue puissante opposée aux

[1] *Mézâhibou-milel.*

[2] يخشليق ينكور انداق كه سنكا يخشيليق تيب تور « fais le bien, tu trouveras le bien. »

[3] *Evliâ* « Les amis de Dieu, les saints. » Dans le langage actuel de la Porte, ce mot désigne le cabinet des ministres, *aoliâï-daolet.*

plus grands malheurs, le plus bel arbre du verger de l'humanité; en un mot, elle est la mère de toutes les qualités, de toutes les vertus; elle les comporte toutes. — Mais, soit à raison des vicissitudes du temps, soit par la décadence de l'esprit et de l'humanité, les choses sont bien changées aujourd'hui: le bienfait est récompensé par la dureté, la douceur par l'orgueil. A-t-on rendu service à quelqu'un, il faut s'attendre, de sa part, à dix mauvais procédés; a-t-on fait cent fois bon accueil à tel autre, il faut s'attendre à en recevoir mille dégoûts. On ne peut se soustraire aux malédictions de l'homme pour qui on a prié. Avez-vous donné un verre de vin, il vous faut boire des coupes de sang; prenez-vous mille peines et fatigues en reconnaissance d'un service qu'on vous a rendu, on vous en demandera bien davantage; vous a-t-on montré de la fidélité une seule fois, il vous faut, en échange, endurer cent autres maux, autrement vous passerez pour un ingrat; vous serez un misérable si, pour un seul témoignage d'amitié reçu, vous ne souffrez pas mille chagrins; vous vous sacrifiez, et l'on exige de vous de la reconnaissance; on vous fait mille demandes; refusez-en une seule : aussitôt, on vous déclare un mauvais homme; vous auriez fait mille bonnes œuvres, peu importe; il n'y a personne pire que vous. Si vous ne vous sacrifiez pas pour les amis de tels ou tels, vous êtes leur ennemi; si, pour leur bon plaisir, vous ne consentez pas à répandre le sang innocent, ils porteront témoignage contre le vôtre;

sacrifiez-leur tout ce que vous possédez, ils vous déclareront encore dépourvu de générosité. Ne donnez pas votre vie en expiation de leurs propres torts, vous serez sans dévouement; répandez des roses sur leur tête, ils vous jetteront des épines à la face; cessez de les encenser, ils vous arracheront les entrailles. Malheur à l'opprimé enserré dans la main de ces tyrans et obligé de subir la volonté des hommes d'iniquité!

La Libéralité (*sakhâvet*) est l'arbre fécond du jardin de l'humanité, et le fruit le plus doux de cet arbre même; c'est la pierre précieuse de l'océan de la nature humaine. Au contraire, l'homme qui n'est pas libéral est comparable au nuage du printemps sans pluie, au musc de Tartarie sans parfum, à l'arbre sans fruit, à l'huître sans perle. L'avare n'entrera pas au paradis, fût-il un seïd-qoureïchi, tandis que l'homme libéral n'ira pas en enfer, fût-il un esclave éthiopien[1]. Comme le nuage, l'homme libéral donne tout, contenu et contenant; tandis que l'avare, comme la fourmi, songe à recueillir un fétu, le moindre grain. La libéralité est le cachet des hommes spirituels; c'est le partage des rois de la sainteté[2], hommes par le corps, esprits (*rouh*) par l'élévation des sentiments[3]. Dépourvu de cette élévation, l'homme n'est pas homme; c'est un corps sans vie,

[1] اكرچه بندهٔ حبشی اولسون (Cf. M. Reinaud, *Monuments arabes, etc.* I, 155.)

[2] *Châhi vélâïet.*

[3] *Himmet.*

une nature inerte. Doué du *himmet*, l'homme e
semblable au faucon qui chasse au plus haut d
airs; dépourvu de cette qualité, il n'est plus qu'i
vil preneur de rats.

L'homme libéral n'est point abaissé par la per
de sa fortune; tandis que l'avare, trouvât-il des tr
sors, ne sera jamais l'égal des *beïs* « princes. » Ent
le boulanger et le prince, où est la différence? da
les trésors du premier enfouis sous terre, nulleme
dans la distinction du rang. La libéralité compor
divers degrés; prodigalité et gaspillage ne sont p
libéralité; fou est celui qui détruit le bien de Die
sans raison est quiconque brûle la bougie en ple
jour. Donner seulement quand on a demandé, c'e
rester loin de la libéralité; mieux vaut ne pas donne
que donner en cédant à l'importunité. Libéral e
celui qui coupe son pain en deux, pour en donn
la moitié au pauvre affamé; plus libéral encore e
celui qui, se privant lui-même, donne son pain to
entier aux nécessiteux.

La Générosité (*kérem*) consiste à charger sur s
épaules et à porter soi-même le fardeau d'un pauv
diable, à le débarrasser de sa peine[1]; c'est prend
sur soi, et avec joie, le poids des adversités d'autru
ne pas divulguer cette bonne action, et n'impose
en retour, nulle obligation à qui en est l'objet. -
Mais la générosité est l'attribut de l'être souverain
ment généreux, de Dieu seul: l'herbage de la ...

la rose de l'amour (du prochain) ne s'épanouit nulle part ailleurs que dans le parterre des cieux. La générosité n'est pas dans la nature humaine; aussi ne trouve-t-on pas d'hommes généreux. Demander ce diamant précieux aux humains, c'est chercher le soleil dans un atome, le firmament dans le *souha* (petite étoile obscure de la grande Ourse).

Le *kérem* a pour frère consanguin le *muruwet*[1]; mais tous deux, ayant reconnu l'absence ici-bas de la bonne foi et de la fidélité, se sont éloignés de ce monde, pour prendre la route des contrées du néant[2].

VÉFÂ[3] est cette vertu dont le *kérem* et le *muruwet* ont constaté l'absence parmi nous, et qu'ils sont allés chercher dans le royaume du néant. La rose de la bonne foi n'embellit pas le parterre de l'humanité; la fleur de notre nature est dépourvue de ce parfum; c'est un flambeau qui n'éclaire pas la terre. Le *véfâ* est un ami de substance pure, qui ne peut avoir d'affection que pour les purs; c'est un beau diamant qui brillerait sur la couronne de l'humanité[4], si l'hu-

[1] Voyez ci-dessous la note sur le mot *inçâniïet.*

[2] *Adem* « néant; » *ma'doum* « manquant, » contraire de *mevdjoud* « présent, existant. »

[3] « Bonne foi, loyauté, fidélité à remplir un engagement, une promesse. »

[4] *Inçâniïet*, *âdémylygh* et *muruwet* sont trois mots exprimant à peu près une seule et même idée; *inçâniïet* dérive *d'inçân* « l'homme et la femme, l'homme, en général, à l'état de société, de civilisation; » *âdémylygh* vient du nom du premier homme, et indique la qualité d'« être comme Adam; » *muruwet* dérive de *mér'oun* « l'homme, *vir*, dans toute

manité existait dans ce monde; c'est une pierre précieuse qui ornerait la tête de l'espèce humaine, si l'humanité [1] elle-même ne faisait défaut.

Bonne foi et pudeur (*haïa* [2]) vont de pair; filles jumelles de la générosité (*kérem*) et de l'humanité (*muruwet*), elles sont inséparables; sans l'une on n'a pas l'autre; là où elles manquent, il n'y a pas de foi; sans la foi (*imân*) on ne peut avoir les véritables qualités de l'homme (*âdémylygh*); dans un être sans fidélité ne brillera jamais l'œil de l'espérance; d'un ami infidèle on n'obtiendra jamais l'union éternelle. Fidélité et pudeur ont fui ce triste monde sans foi ni vergogne, pour chercher un refuge dans celui de l'inanité, où elles ont oublié ce qu'elles laissaient derrière elles. Envers qui ai-je une seule fois fait preuve de fidélité sans en avoir reçu, en échange, plus de cent marques d'infidélité? A qui ai-je présenté une seule fois le miroir de l'affection sans avoir vu s'y reproduire mille traits d'inimitié? Tant que les plaintes contre l'injustice et l'infidélité du siècle formeront la base de l'édifice du monde, les pauvres malheureux comme moi devront brûler dans cette fournaise; tant que l'absence de bonne foi sera la pierre angulaire de la société, nous devrons, pau-

sa force et sa puissance; » de là, *muruwet* se prend dans le sens de « générosité, humanité. »

[1] Le mot *âdémylygh*, employé ici, est synonyme de *merdi*, qui dans le langage des soufis désigne la vertu, la véritable piété, le caractère de l'homme religieux. (*Pend-Nâmè*, p. 302.)

[2] « Honte, pudeur, modestie » الحيا من الايمان « La pudeur fait partie de la foi. » (M. Reinaud, *Monuments arabes*, II, 160.)

vres infortunés, tourbillonner autour de cette flamme. L'infidélité et le manque de pudeur du temps font de ma poitrine une plaie; elles me déchirent les entrailles. Pour énumérer les premières, il me faudrait plus que la patience de Job; pour décrire les secondes, plus que la longévité de Noé! Ô Seigneur! donne aux oppresseurs l'équité et la pitié; accorde aux opprimés la patience et la résignation! .

La Douceur (*hilm*) est le verger de l'humanité, la montagne de diamant de l'espèce humaine, l'ancre de salut dans la mer des événements, le contrepoids de la balance de l'humanité. Des qualités humaines c'est la plus précieuse; elle porte les hommes à s'honorer et à se respecter mutuellement; elle engage les grands à avoir bienveillance et bonté pour les petits.

### MAXIMES ET SENTENCES TIRÉES DES ŒUVRES ET DES PAROLES DES SAINTS (*evliâ*).

*De l'amour de Dieu.* — L'âme des hommes embrasés de l'amour divin [1] est un feu qui amollit le cœur le plus dur, qui attendrit l'œil le plus sec.

Le cœur embrasé de l'amour divin [2] est une lampe ardente, l'œil du suppliant une source intarissable.

Le rôle du feu est de consumer, celui du vent d'emporter la poussière.

[1] *Derd ehli.*
[2] *Derdlyq gueunul.*

La faiblesse et la prière sont la condition de l'amant; le feu et l'ardeur, son caractère spécial; le papillon se consume, se brûle; le rossignol se plaint, gémit; où donc est le repos?

Le souffle des *seuz-ehli*[1] est un doux zéphyr qui chasse les souillures de l'amour-propre, de l'égoïsme, et qui disperse la poussière de la colère.

*Dévotion; prévarication.* — La dévotion et la piété sont louables à tout âge, mais surtout dans la jeunesse.

Piété veut actions de grâces; péché, prière et repentir; ce sont les signes des hommes de Dieu; le feu du repentir sèche la robe que la fange du péché a souillée. Reconnaître sa faute, en demander pardon, est un témoignage de l'assistance divine; s'enorgueillir des mérites de la piété est un piége de Satan; l'un est le fait du religieux présomptueux, l'autre celui du vrai pénitent; le premier présente le capital de la vie éternelle; le second, la parure mensongère d'un désespoir sans fin.

Aux yeux du monde, le prévaricateur est un ignorant; il l'est plus encore aux yeux des purs; dans toutes conditions, la prévarication est coupable, mais surtout sous le manteau du religieux (*parça*).

Boire du vin est défendu par la loi; il faut donc s'en abstenir; en boire beaucoup et en public, c'est prévariquer; en petite quantité, par exception et en

[1] Prophètes inspirés de l'esprit divin. Moïse est dit, par les musulmans, *Kélim-oullah* « le Verbe de Dieu; » Jésus-Christ, *Rouh-oullah* « l'Esprit de Dieu. »

secret, est possible; en effet, peu, c'est rentrer dans les prescriptions divines; en secret, c'est le fait des hommes d'esprit. Aux hommes bien portants, bien boire cause la gaieté, ne pas boire du tout donne la santé. Quant à l'ivrognerie, elle est la mère de tous les vices; l'ivrogne s'abreuve, verre par verre, à la coupe empoisonnée qui tue sa dignité d'homme.

Le *chériat* « la lettre de la loi » est la voie royale qu'on doit suivre jour et nuit; c'est la route droite et directe où l'on n'a nulle crainte de s'égarer; quiconque y chemine est sûr de parvenir au bonheur dans cette vie et dans l'autre; par elle seulement on atteint le but.

*De l'assistance divine.*—Tout coureur n'arrive pas.

Qui a perdu l'œil du *ïaqyn*[1] ne peut voir les amis de Dieu.

Qui a le pied du *tevfyq* frappé de claudication ne peut s'avancer dans les voies du Seigneur.

Roi ou soldat du guet (*ïaçaqlygh*), l'homme ne peut réussir sans l'*inâïet*[2]. Dieu accorde-t-il l'*inâïet*, le dernier des esclaves devient le premier des rois. Loqman, qui était un esclave, a élevé sa tête, par le don de la sagesse et de la prophétie, jusqu'à la voûte des cieux; tandis que Goliath, qui possédait mille esclaves, est tombé sous le glaive de la colère divine[3].

[1] Intuition produite par l'énergie de la foi. (*Notices et Extraits des manuscrits*, XII, 346.)

[2] Secours divin, synonyme, en quelque sorte, de *tevfyq*. (Voir plus haut.)

[3] Voyez M. Reinaud, *Monuments arabes*, I, 159.

*Du monde.* — Donner son cœur à ce qui n'est pas durable est folie.

Aie peu d'attachement pour les choses de ce monde; tourne ton cœur vers les biens que donnent celles de la religion.

Donne ton cœur à celui en dehors duquel tout n'est que déclin : l'Éternel, l'Infini; oublie pour le seul être *bâqy* « permanent » tout ce qui est *fâny* « périssable; » donne-lui fermement ton cœur, et oublie ensuite l'être et le non-être.

Aspire à la *communion* avec l'ami suprême; si tu ne peux l'obtenir, approche-toi de ses amants favoris; la flamme de ce feu est encore, il est vrai, loin de toi; mais si une seule étincelle peut t'atteindre, cela suffit; une étincelle tombe-t-elle auprès du voile, elle le consume.

Qui vit au milieu du monde y trouve le plaisir; qui s'en éloigne obtient la paix.

Désires-tu le repos? ne te mêle pas aux gens du monde; veux-tu trouver grâce devant Dieu? renonce-toi toi-même.

Les amis du siècle aiment le mal; qui se joint à eux s'éloigne de Dieu.

Ne t'abandonne pas au goût des beaux vêtements; quelque riche que soit l'habit, celui qui le porte vaut mieux.

Brise avec la richesse, embrasse la pauvreté (*faqr*).

Quiconque fait parade de sa force paraît oublier que Dieu seul est fort; mais à peine cette prétention a-t-elle eu le temps de traverser le cœur de l'homme

que déjà, poussière qu'il est, le vent l'a emporté et dispersé.

*Infidélité du monde et de la vie.*—Ne compte pas sur la fidélité des hommes; ce serait dessécher le palmier de la raison avec le *sémoum* d'une folle pensée.

Pour un acte de fidélité, attends-toi à dix perfidies; et encore estime-toi heureux d'en être quitte à ce prix.

Chien difforme, mais fidèle (*véfâlygh*), vaut mieux que beau jeune homme infidèle et ingrat [1].

Le monde n'est qu'accidents; lui donner ton cœur serait insensé. Comme la vie, le monde est infidèle; ce serait donc faire une faute que de se fier à lui.

Quel sera mon lendemain? que verrai-je même, d'ici à la fin de ce jour? je l'ignore; l'homme marche vers l'éternité à laquelle cette vie dérobe à peine quelques instants.

*De la cour.*—Il vaut mieux être loin que proche de la cour des rois, du banquet des princes; fuis-les le plus possible.

Le favori d'un roi est l'homme qui doit avoir le plus de crainte.

Oser se mettre au service des rois, c'est rompre soi-même le fil de sa propre existence, c'est verser du poison à un homme altéré, demander soi-même le glaive pour sa propre mort. Les sages ont, avec

[1] Voyez, sur la légende du chien des sept dormants auquel il est fait allusion ici, M. Reinaud, *Monuments arabes, etc.* I, 186; II, 59 et suiv.

raison, comparé les rois au feu : on ne peut en tirer avantage qu'en se mettant à distance. Tenez-vous loin du feu, il vous sera agréable; jetez-vous-y, il vous dévorera.

Présente tes mains au feu pour les réchauffer; dès qu'il te brûlera, éloigne-toi au plus vite.

Le sage ne fait nul fond sur la faveur des rois et n'ajoute pas foi à la parole des fous; ceux-là jouissent d'un libre arbitre absolu; ceux-ci en sont totalement privés; il faut donc se garder des uns et des autres, puisque chez les premiers, comme chez les seconds, se trouve l'opposé de la prudence et de la vraie sagesse.

Un roi doit inspirer à ses ennemis une telle crainte, que ses amis mêmes ne se croient pas à l'abri de sa colère; il doit montrer à ses adversaires une telle sévérité, que ses partisans mêmes ne restent pas sans crainte.

Aie compassion de l'opprimé, pour échapper aux vexations de l'oppresseur[1].

Ne pas encourager l'homme capable est une injustice; combler l'incapable est une indignité.

As-tu à souffrir des mauvais traitements du méchant, rends grâces à Dieu; remercie-le de ce que l'iniquité ne vient pas de toi, de ce que ton oppresseur n'est pas l'opprimé; il vaut mieux être victime qu'auteur de l'oppression; souffrir mille vexations

[1] Si tu ne compatis aux maux de l'indigence,
Tu pourras quelque jour partager sa souffrance.

ne doit pas paraître excessif; mais il faut trouver mille obstacles à en commettre une seule.

*Modération dans les désirs.* — Se contenter de ce qu'on a est le principe de la véritable indépendance (*istighnâ*); c'est la parure de la sainteté et de la gloire.

La modération dans les désirs est un trésor inépuisable[1].

On a beau charger le chameau, il ne se relève pas; tendre la tente, elle ne s'enlève pas.

Dès qu'une affaire peut se terminer avec de l'argent, ne t'expose pas; regarde, dans ce cas, la dépense comme une bonne fortune, et dirige-toi vers le port du salut[2].

Dans toute chose d'une issue difficile et douteuse, il faut choisir le côté le moins pénible, au physique comme au moral[3].

Estime comme une bonne fortune le peu de jours qui te sont donnés; rends grâce à Dieu de ta santé.

Regrettes-tu de n'avoir pas de pantoufles, regarde ceux qui ont perdu leurs pieds, et bénis le Seigneur.

T'affliges-tu de n'avoir pas de turban, jette les yeux sur ceux dont la tête est fendue en deux morceaux, et dis une prière d'actions de grâce.

Au reste, si tu n'as pas d'argent dans ta bourse,

[1] « Contentement passe richesse. »

[2] « Tant que l'affaire peut réussir par de l'argent, il ne faut pas risquer sa vie. » (Sadi, *Gulistan*, traduction de M. Defrémery.)

[3] « De deux maux il faut choisir le moindre. »

songe que tu n'as pas, dès lors, à t'inquiéter de celle-ci.

Si tu n'as pas de cheval, tu n'as pas besoin de t'inquiéter de l'achat de l'orge.

Si tu n'as pas d'esclaves, tu n'es l'esclave de personne.

En tout état de choses, remercie Dieu, et sois content de ton sort.

Sache qu'il y a des peines plus grandes que les tiennes; que bien des gens succombent sous le poids de chagrins plus cruels que les tiens; que si tu es préservé des adversités qui affligent tant d'autres, c'est par l'effet d'une grâce spéciale que Dieu t'a accordée en la refusant à des milliers de tes semblables; c'est donc un pur don du Seigneur; rends-lui en grâce, et sache que tu ne le remercieras jamais assez.

*Charité.* — Dieu voit le péché de l'homme, et il le couvre du voile de sa miséricorde, tout en pouvant le punir; mais Dieu feint de ne pas voir et de ne pas reconnaître son ennemi. Suivons donc l'exemple qui nous est offert par Dieu lui-même, et ne faisons pas tant de bruit pour ce que nous voyons.

Le sage tire enseignement des péchés d'autrui, mais il ne les lui jette pas à la face.

Vers. Le sage voit-il un défaut dans le prochain, il cherche à s'en préserver, mais il ne le divulgue pas.

Dévoiler les défauts cachés d'autrui, c'est se mon

trer peu digne de confiance et se faire tort à soi-même.

Le sage fuit les contestations et ouvre la porte à la conciliation.

*Modestie; déférence.* — Badinage engendre la perte du respect; familiarité déchire le voile de la modestie (*haïa*), détruit la déférence mutuelle (*èdèb*). Autant que possible, ne renverse pas l'édifice de la déférence et de la considération envers le prochain; ne sors pas du sanctuaire de la modestie et de la déférence.

VERS. Modestie et déférence sont un signe de religion; respect et considération pour autrui sont un principe de bonheur; quiconque sera renommé pour sa modestie et son respect du prochain atteindra certainement le but.

Ne demande pas modestie au prévaricateur endurci, ni fidélité à l'homme injuste et oppresseur.

*Bienfaisance.* — Qui se consacre au service des hommes y consume sa vie mortelle, mais acquiert la félicité éternelle; ne t'éloigne pas de quiconque agit ainsi; n'oublie pas que cette vie est périssable, l'autre éternelle.

Double est le bienfait accompli de bonne grâce.

Qui a jamais fait le bien ou le mal sans en avoir reçu la récompense ou le châtiment?

Qui a pratiqué la vertu ou le vice sans en recueillir les fruits?

Sème dans le champ de ta vie la graine du bien,

et demande au paysan ce qui en sortira, il te répondra : « Je recueille ce que j'ai semé. »

Le riche sans bonnes œuvres est un nuage sans pluie; le savant sans production, un mulet chargé de livres. Courbé sous un faix précieux, le *hammâl* « portefaix » n'en tire que deux *direms* de salaire.

Si le riche, durant sa vie, ne gagne pas les cœurs par ses libéralités, son nom, après sa mort, ne sera pas béni [1].

La bienfaisance donne la vie; elle offre l'occasion d'acquérir une bonne renommée; c'est sur elle que repose l'espoir d'échapper aux peines de l'enfer. Toutes les qualités de l'homme sont réunies dans la bienfaisance; sans elle, l'homme n'est pas véritablement homme.

Un bref délai de quelques jours t'est donné, ô homme, sur cette misérable terre; fais donc les préparatifs du grand voyage de l'éternité; quels sont-ils? de bonnes œuvres, et mettre ta confiance en Dieu. En effet, ne t'appuie pas sur tes propres œuvres; car sans la miséricorde divine et la grâce, science et œuvres ne sont rien.

Être bon envers les méchants, c'est nuire et faire injustice aux bons; donner des soins à la chauve-souris, c'est vouloir la perte de la colombe; prendre parti pour le chacal, c'est faire sécher les œufs de la poule [2].

[1] Sadi a exprimé la même pensée.

[2] « Avoir pitié de la panthère, c'est être injuste envers les moutons. » (Sadi.)

Attendre le bien du mal, c'est folie; espérer pitié du chien pour le cerf, de l'épervier pour la colombe, c'est insensé.

*De l'avare.* — L'accroissement de son trésor cause à l'avare mille tourments; de son côté, l'envieux ne goûte que de tristes jouissances; le premier s'avilit dans la garde de son trésor, le second se ronge dans la laideur de son vice.

Aujourd'hui l'avare ramasse tout ce qu'il peut entasser; demain son tombeau sera aussi triste qu'a été sa vie.

Il serait étrange de voir un avare fidèle, et un cœur généreux perfide.

La cupidité mène à l'avilissement; le riche cupide est bas et méprisable; la vie de l'homme cupide se consume en dégoûts incessants.

Ne demande pas générosité à l'homme cupide, et l'aumône au mendiant.

Le riche, couvert d'une vieille robe, ressemble au banqueroutier vêtu de satin.

*Du bien et du mal.* — L'espèce humaine aime son péché; l'homme chérit ses enfants, quoique laids, ses vers, quoique mauvais : les uns comme les autres sont de lui; peu importe, dès lors, qu'ils soient beaux ou laids; pour lui, ils sont charmants [1]. Ainsi ne fait pas le sage; il estime les uns et les autres à leur juste valeur. Apprends donc à discerner le bien

[1] La Fontaine a dit, dans *l'Aigle et le Hibou :*

Nos petits sont mignons,
Beaux, bien faits et jolis sur tous leurs compagnons.

du mal; trouve bon ce qui est bon, mauvais ce qui est mauvais; si tu trouves bien ce qui est mal, il en résultera nécessairement que tu trouveras mauvais ce qui est bon.

Sois bon ou mauvais, il y a une distance énorme entre le bien et le mal; qui veut atteindre deux navires se noie.

Qui cherche le mal est coupable, qui le dit est un misérable.

Qui recherche les bons et saisit le pan de leur robe prend le meilleur parti.

Si tu ne sais pas faire le bien, au moins ne fais pas le mal; si tu ne sais pas apprécier la supériorité du bien, ignore au moins le mal. Ne connais-tu pas le bien, fréquente ceux qui le pratiquent; et si tu ne peux être admis dans leur société, rapproche-t-en le plus possible.

*Repentir des fautes.* — Erreur et faute sont le lot de l'espèce humaine; heureux l'homme vigilant qui reconnaît son erreur et son péché; celui qui reconnaît sa faute et la confesse, s'en corrigera. Le remède contre le péché, c'est de le regarder en face et de le reconnaître. Si la concupiscence t'opprime, verse des larmes de repentir, et réfugie-toi dans le sein de Dieu; cramponne-toi au seuil de la douleur de tes fautes et restes-y fermement attaché. Il y a deux voies, celle du péché et celle de la pénitence; quand la première est fermée, la seconde est libre.

*De la parole.* — La langue a reçu l'insigne honneur d'être l'instrument de la parole, la parole elle-même;

aussi vient-elle à tourner au mal, elle est la cause des plus grands maux. Si, d'un côté, la langue est la fontaine d'où jaillit la source de la félicité, de l'autre elle est le point de l'horizon d'où se lève l'astre néfaste du péché. Par la langue, l'homme est supérieur à l'animal; par elle encore, il se distingue de ses semblables.

Telle parole comble de joie celui qui l'entend, telle autre coûte la vie à celui qui la dit.

La langue est la serrure du trésor du cœur, la parole en est la clef; celle-ci dévoile, en effet, l'état du premier; elle fait voir s'il contient des perles fines ou simplement des débris de coquilles.

Ne révèle à personne ton secret, pas même peut-être à toi-même; si le dépôt de ton propre secret te pèse, il serait absurde de le confier à d'autres. Si tu ouvres toi-même ton trésor pour en éparpiller les perles, songe, dès lors, à ce que les autres en devront faire.

Parole sans retenue, caractère sans valeur.

Le cœur a de la peine à maîtriser la langue; mais il ne faut pas oublier qu'une mauvaise parole, une fois dite, peut faire courir danger de vie.

Au grand parleur, honte et dérision.

Diseur de frivolités est semblable au chien qui aboie jusqu'au matin.

Sois maître de ta langue, ne parle qu'avec prudence.

Discours sans réflexion est cause de repentir.

Abstiens-toi de paroles inutiles, et garde-toi de fermer l'oreille à un discours utile.

L'ignorant qui s'épuise en vains discours, et l'âne qui brait sans motif, sont semblables l'un à l'autre.

Parmi les différentes sortes de paroles, le mensonge est la pire de toutes. Plaise à Dieu que l'homme qui passe son temps à débiter des mensonges ne trouve pas d'auditeurs disposés à les accueillir comme vérités, et à lui permettre ainsi d'atteindre son but.

Quel homme indigne, en vérité, que celui qui n'a honte ni de Dieu, ni des hommes!

Qui dit menteur, dit homme oublieux, s'écartant du chemin de la réflexion et de la prudence.

Le menteur n'est pas un homme; proférer un mensonge n'est pas le fait des *irân*.

Qui travestit la vérité en mensonge vend une pierre précieuse pour l'ordure.

Ne fais pas de la vérité le mensonge; n'emploie pas pour le mensonge la langue faite pour dire la vérité.

La parole du menteur ne trouvera jamais crédit auprès des hommes droits; le mensonge peut passer deux ou trois fois; mais dès qu'il est reconnu, il couvre de honte le menteur, et on n'ajoute plus foi à ses paroles.

Petit mensonge est grand péché; c'est un poison mortel, quoique à petite dose.

Mauvaise langue blesse autrui et se nuit à elle-même.

Toute mince que soit la pointe de l'aiguille, elle ne crève pas moins les yeux.

Bonne parole est brève.

Bonne parole est empreinte de douceur et de paix; elle console le cœur affligé; c'est dans la parole que réside tout le bien; aussi a-t-on dit d'elle qu'elle est la vie de l'âme; c'est avec son souffle vivifiant que le Messie ressuscitait les morts.

N'oublie pas de parler quand il le faut, et de te taire quand tu dois garder le silence.

Ne tais pas la parole à dire à propos; ne dis pas celle qu'on doit taire.

Parole véridique est considérée; parole servile ne l'est pas.

Cerveau sain, langage éloquent.

Parole vraie n'a pas besoin d'ornement; la parole vraie est sans apprêts; elle n'a pas à s'inquiéter de sa simplicité; qu'importe à la rose la déchirure de son vêtement, à la perle la forme défectueuse de sa coquille?

Les amis de Dieu, qui sont l'essence de la véracité et de la pureté, ont dit : « Le menteur est l'ennemi de Dieu. »

Le sage ne dit que la vérité; mais toute vérité n'est pas bonne à dire.

*Intempérance de langage et de manger.* — Peu parler est marque de sagesse; peu manger, principe de santé; ne pas retenir sa langue est le fait de l'ignorant, s'abandonner à la gloutonnerie est celui de l'animal.

Modérer son appétit est un indice de sagesse; se rassasier est, au contraire, une cause de torpeur.

Quiconque cède aux désirs de son cœur marche à sa ruine, se fait l'instrument de sa propre perte; à ses yeux, défauts sont mérites; mérites, défauts.

Pour le gourmand [1], il n'y a d'autre mérite que celui de manger de tout; pour l'orgueilleux [2], que celui de parler de lui-même et de faire son propre éloge.

L'oiseau ne s'abat pas sur le roseau inconnu de lui, ni sur le filet du chasseur; il ne veut pas se mettre en cage lui-même; le millet du chasseur ne l'attire pas.

En jetant l'appât au poisson, le pêcheur fait appel à la concupiscence (*nefs*) de ce pauvre animal; celui-ci ne s'y laisse prendre que par le besoin de vivre [3].

*Des amis et ennemis.* — Ne dis pas de tout homme qu'il est ton ami; cette marchandise est rare dans le monde [4].

Ne prends pas pour ami un ignorant ami; n'éteins pas avec le vide de ses frivolités le flambeau de ton intelligence.

D'un sage ennemi on peut tirer profit; d'un sot ami on ne doit attendre que désavantage [5].

[1] *Nefs-perver.*

[2] *Nefs-perest.*

[3] « Si ce n'était la tyrannie du ventre, aucun oiseau ne tomberait dans les rets de l'oiseleur, et celui-ci même ne tendrait pas ses filets. » (Sadi.)

[4] Chacun se dit ami, mais fou qui s'y repose;
Rien n'est plus commun que le nom,
Rien n'est plus rare que la chose.
(La Fontaine.)

[5] Rien n'est si dangereux qu'un ignorant ami;
Mieux vaudrait un sage ennemi.
(La Fontaine.)

L'effronterie ne convient pas à l'amitié, l'impureté à l'intimité.

Bon vêtement est l'ornement du corps, bon camarade le repos de l'âme.

Le véritable ami est celui qui ne souhaite pas à son ami ce qu'il ne désire pas pour lui-même, et qui n'ambitionne pas non plus ce que désire celui-ci.

N'appelle pas ton ami celui qui est ton ennemi naturel; ne te laisse pas duper et ne te dupe pas toi-même.

Ton ennemi naturel deviendra ton ami le jour seulement où l'eau cessera d'éteindre le feu et le vent de chasser la poussière.

Entre Satan et l'homme il existe une inimitié naturelle et instinctive : l'un a été créé de feu, l'autre de terre; si le premier élément a le dessus, il réduira l'autre en cendres; si c'est le second, il étouffera le feu. N'oublie pas l'inimitié de Satan contre Adam; ne prends pas pour ami celui qui fut l'ennemi de ton père, celui qui le fit chasser du paradis, afin de le tenter, pendant longues années, sur cette pauvre terre d'exil. Quelques fils de ton père, voulant tirer vengeance de Satan, l'ont abaissé, humilié, et sont parvenus à le dompter au moyen de la piété et de la lutte contre leurs passions; entre nous et lui, l'inimitié sera éternelle. Ne cesse donc pas d'être en garde contre cet ennemi implacable, et ne jette pas toi-même sur ton *khirmen* « meule » le feu de la révolte que tu ne pourrais étouffer.

*Ridicules.* — Vieillard[1] faisant le jeune homme, et jeune homme faisant le vieillard, manquent, l'un de pudeur, l'autre de raison.

Vieillard qui se teint la barbe, et jeune homme qui se baigne dans l'eau de rose, sont tous deux ridicules.

Quand le vieillard s'appuie sur le bâton de la déraison, on se rit de sa barbe blanche.

La toilette ne fait pas l'homme, ni la fleur le papillon.

*De la science.* — Savoir et sagesse sont la parure des hommes; celle des femmes se trouve dans la grâce de leur toilette.

Quiconque, par ses efforts, acquiert la science, est un sage.

Qui ne sachant rien demande et apprend, devient savant; qui ne demande pas, commet une injustice envers soi-même.

Qui apprend peu à peu, finit par devenir savant; réunie goutte à goutte, l'eau devient une mer.

Le sage, fils du pauvre, est l'égal des grands; le sot, fils du riche, est l'égal des misérables.

Rois et princes recherchent la lumière de la science; tous méprisent la sottise et l'ignorance.

Étudier et ne rien produire, c'est creuser un sillon sans y rien semer, ensemencer un champ sans y faire la moisson.

Qui refuse de s'instruire est un sot; barbare est

[1] *Qâry;* en ouighour, *khâry.* (Klaproth, *Dissert. sur la langue et l'écriture des Ouighours.*)

celui qui ouvre sur lui-même les portes de l'ignorance.

*Des conseils.* — Donner un conseil à l'oreille du fou (*tilbè*), c'est vouloir mettre un lien au pied du mouton.

Qui n'écoute pas les bons conseils trouvera sa punition dans ses propres regrets et dans les reproches qu'il s'adressera à lui-même.

Le conseil de l'ignorant est certainement faux, celui de l'ennemi l'est probablement; en écoutant le premier, on est trompé; en prêtant l'oreille au second, on se trompe soi-même. Il est bien d'entrer dans les idées du sage; il ne l'est pas d'être dupé ou de se duper soi-même.

Le bourdonnement de la guêpe fait penser à son aiguillon, la vue du miel à sa saveur.

Dans les discours de l'homme ivre il y a parfois du bon sens; quel que soit l'état de l'homme, il peut offrir des éclairs de sagesse et de raison.

*Épilogue.* — Ô mon Dieu! dans ce traité, j'ai parlé du bien et du mal, et peut-être suis-je du nombre des méchants; mon avidité du bien me dit cependant que je ne suis pas éloigné des bons; aussi, confiant dans votre miséricorde, ô Seigneur! j'espère que vous ne me repousserez pas du milieu des bons, et que vous ne me chasserez pas du côté des méchants; daignez accueillir la sincérité de mon cœur et les pensées tracées par ma plume; ne détournez pas de moi votre visage; enlevez de mon esprit tout ce qui ne serait pas vous, et accordez-

moi la grâce de parvenir à vous, pour jouir du bonheur de contempler éternellement et sans voile votre face adorable.

---

# LE PAPYRUS JUDICIAIRE DE TURIN,

PUBLIÉ

ET TRADUIT POUR LA PREMIÈRE FOIS,

PAR M. T. DEVÉRIA [1].

## VI.

PARTIE JUDICIAIRE.

§ I. *LE TRIBUNAL.*

La commission judiciaire que le roi institua (II, 1) dans le but de statuer sur la culpabilité des accusés, avec recommandation de la plus grande sévérité pour les coupables, se compose de douze membres. Parmi ces personnages, on distingue en première ligne trois grands fonctionnaires, c'est-à-dire deux *mer-h‘ez‘* « intendants du trésor [2], » et un , *z‘àï-x‘û* « ptérophore, ou porte-

[1] Voyez cahiers d'août-septembre 1865, p. 88, et d'octobre-novembre 1865, p. 331.

[2] M. Chabas, dans ses *Mélanges*, I, p. 12, remarque que les fonctionnaires investis de cette charge sont, parmi d'autres officiers de titres divers, ceux qui remplissaient le plus souvent les fonctions de juges.

chasse-mouche[1]. » Après eux sont nommés cinq (officiers?), fonctionnaires dont les attributions ne sont pas encore bien connues[2], puis un *sûten-âhemû* « interprète, répétiteur, ou rapporteur royal, » dont les fonctions pouvaient être analogues à celles du procureur du roi dans les tribunaux modernes[3], deux *sx'àn tà a's-t nà s'âû* « grammates du lieu des livres, » c'est-à-dire de la bibliothèque ou des archives, et enfin, un *z'âï-ser'ï* « flabellifère, » ou porte-ombrelle, officier supérieur[4] du corps *n tà âûâï-t*, des *âouâï*, peut-être des exécuteurs[5].

Cette commission de douze membres se divisa en deux sections qui se partagèrent les travaux judiciaires. La première section fut composée des quatre premiers membres, du dixième et du douzième (IV, 1), c'est-à-dire de six membres, ou des deux intendants du trésor, du porte-chasse-mouche ou

[1] Ce titre était supérieur à celui des *flabellifères* ou *porte-ombrelles*, dans l'armée égyptienne. M. E. de Rougé, dans son cours au Collége de France, a comparé les *porte-chasse-mouches* aux maréchaux, et les *porte-ombrelles* aux généraux.

[2] Voyez notes philologiques, n° 5.

[3] Voir notes philologiques, n° 6.

[4] Voyez ci-dessus la note 1.

[5] Voyez notes philologiques, n° 8.

ptérophore, d'un (officier?), d'un grammate ou greffier, et de l'officier supérieur du corps des *âouâï:* elle est toujours désignée par les mots *nà ûrû âàïû* « les grands magistrats » (IV, 1), ou simplement *nà ûrû* « les magistrats [1] » *n tà a'-s-t s-met-u* « du lieu des jugements, » c'est-à-dire du tribunal. Cette section jugea la première partie de l'affaire, qui paraît avoir été la plus importante; ses travaux sont rapportés dans la quatrième et le commencement de la cinquième colonne du manuscrit.

La seconde section n'est composée que de quatre membres, c'est-à-dire des cinquième, sixième, septième et huitième membres de la commission, nommément désignés (V, 3), et portant tous le titre (d'*officier?*) par lequel ils sont désignés collectivement, dans les formules (V, 7), ainsi qu'un nouveau membre qui leur fut adjoint (V, 6), et qui avait sans doute le même titre, puisqu'il paraît être compris dans la même désignation (V, 7-10).

Les neuvième et onzième membres de la commission, un scribe et l'interprète royal, n'apparaissent en fonction dans aucune partie du manuscrit; mais aucun greffier n'étant désigné pour la deuxième

[1] Voir Chabas, *Mélanges*, I, p. 13.

section, il est supposable que ce grammate y fut joint, peut-être sans avoir voix délibérative. Cela expliquerait comment il n'est pas nommé parmi les juges. Quant à l'interprète royal, il pouvait, en vertu de ses fonctions, être nécessairement membre des deux sections de la commission judiciaire, et ce fait seul indiquerait pourquoi il n'est nommé ni dans l'une ni dans l'autre des deux sections.

Le premier scribe étant désigné parmi les magistrats de la première section, il se pourrait aussi qu'il y ait été introduit comme juge, et, par suite, qu'il n'ait pas rempli la fonction de greffier. Cette fonction aurait alors été confiée au second grammate dans les deux sections, car elles pouvaient ne pas fonctionner en même temps. Cela expliquerait aussi le silence du texte sur ce dernier personnage, et l'identité de l'écriture dans toutes les parties du manuscrit, si l'on admettait qu'il fût en réalité le plumitif original.

Le fait le plus curieux que contienne le Papyrus judiciaire de Turin est certainement la condamnation par le roi, sans acte d'accusation ni instruction préalable, de trois des membres de la première section du tribunal, c'est-à-dire du quatrième (officier?) (VI, 2), du dixième, un grammate de la bibliothèque ou des archives (VI, 3), et du douzième, l'officier supérieur du corps des *âouâï* (VI, 7), ainsi que celle de deux autres officiers de justice qui n'étaient pas membres de la commission judiciaire : un capitaine du corps des *âouâï* (VI, 4) et un fonc-

tionnaire des prisons, qui semble avoir été chargé de l'application de la bastonnade (VI, 5).

J'ai fait remarquer que le discours dans lequel les douze membres de la commission judiciaire sont nommés en premier lieu était certainement prononcé par le roi lui-même. La suppression des formules judiciaires ainsi que l'emploi du pronom de majesté de la première personne indiquent suffisamment dans les arrêts rendus contre les magistrats dont je viens de parler, que c'est encore le roi qui agit en personne et prononce contre eux un jugement sans appel. Ce fait seul peut expliquer la condamnation des juges eux-mêmes.

On voit, d'après ce qui précède, que les titres hiérarchiques aussi bien que le nombre des membres d'un tribunal en fonction pouvaient varier, puisque la première section de la commission judiciaire se composait de six grands magistrats portant divers titres, tandis que la seconde n'était composée, pour rendre ses sentences, que de quatre fonctionnaires d'abord, puis de cinq. Mais il se peut que cette commission, nommée spécialement par le roi pour juger un crime de lèse-majesté, n'ait pas été composée de personnages remplissant habituellement les fonctions de la magistrature, et qu'elle n'ait pas été soumise aux mêmes règlements qu'un tribunal ordinaire.

Nous lisons dans Diodore de Sicile (lib. I, c. LXXV) : « Les Égyptiens ont porté une grande attention à l'institution de l'ordre judiciaire, persuadés que les

actes des tribunaux exercent, sous un double rapport, beaucoup d'influence sur la vie sociale. Il est en effet évident que la punition des coupables et la protection des offensés sont le meilleur moyen de réprimer les crimes. Ils savaient que si la crainte qu'inspire la justice pouvait être effacée par l'argent et la corruption, la société serait près de sa ruine. Ils choisissaient donc les juges parmi les premiers habitants[1] des villes les plus célèbres, Héliopolis, Thèbes et Memphis; chacune de ces villes en fournissait dix. Ces juges composaient le tribunal, qui pouvait être comparé à l'aréopage d'Athènes ou au sénat de Lacédémone. Ces trente juges se réunissaient pour nommer entre eux le président; la ville à laquelle ce dernier appartenait envoyait un autre juge pour le remplacer. Ces juges étaient entretenus aux frais du roi, et les appointements du président étaient très-considérables. Celui-ci portait autour du cou une chaîne d'or, à laquelle était suspendue une petite figure en pierres précieuses, représentant la Vérité[2]. Les plaidoyers commençaient au moment où le président se revêtait de cet emblème. Toutes les lois étaient rédigées en huit volumes, lesquels étaient placés devant les juges; le plaignant devait

[1] Ceci est d'accord avec tous les documents originaux que nous possédons, et dans lesquels on ne voit pas de magistrats proprement dits, mais seulement des grands personnages investis temporairement de fonctions judiciaires.

[2] Le musée du Louvre et d'autres collections possèdent des figurines de la déesse *Ma*, la Vérité ou la Justice personnifiée, en lapis-lazuli sculpté avec une admirable finesse.

écrire en détail le sujet de sa plainte, raconter comment le fait s'était passé et indiquer le dédommagement qu'il réclamait pour l'offense qui lui avait été faite. Le défendeur, prenant connaissance de la demande de la partie adverse, répliquait également par écrit à chaque chef d'accusation; il niait le fait, ou, en l'avouant, il ne le considérait pas comme un délit, ou si c'était un délit, il s'efforçait d'en diminuer la peine; ensuite, selon l'usage, le plaignant répondait et le défendeur répliquait à son tour. Après avoir ainsi reçu deux fois l'accusation et la défense écrites, les trente juges devaient délibérer et rendre un arrêt qui était signifié par le président, en imposant l'image de la Vérité sur l'une des parties mises en présence[1]. »

Le tribunal que nous voyons fonctionner dans le procès du Papyrus de Turin procède différemment: chaque accusé subit un interrogatoire avant d'être jugé, si l'on en excepte ceux que Ramessès III condamna lui-même. Les deux sections réunies de la commission judiciaire ne contiennent pas les *trente* juges dont parle Diodore; elles ne s'assemblent pas pour rendre leurs sentences.

Dans une affaire de lèse-majesté, en effet, où le plaignant est le roi, la forme du jugement peut être très-différente de celle d'un procès civil ou criminel.

Observons cependant que si notre manuscrit ne nous montre pas les trente juges dont parle Diodore,

[1] Traduction de M. Ferd. Hoefer.

les monuments mentionnent souvent les *sûten* XXX « trente royaux, » ou mieux, les ou « trois dizaines de royaux, » que M. de Rougé pense, avec raison, pouvoir être ces mêmes magistrats *entretenus aux frais du roi.* Il est fort possible que ce soit parmi les membres de ce tribunal que Ramessès III a élu une commission judiciaire de douze personnes pour juger les coupables de cette conspiration dont nous sommes parvenus à découvrir les principaux éléments.

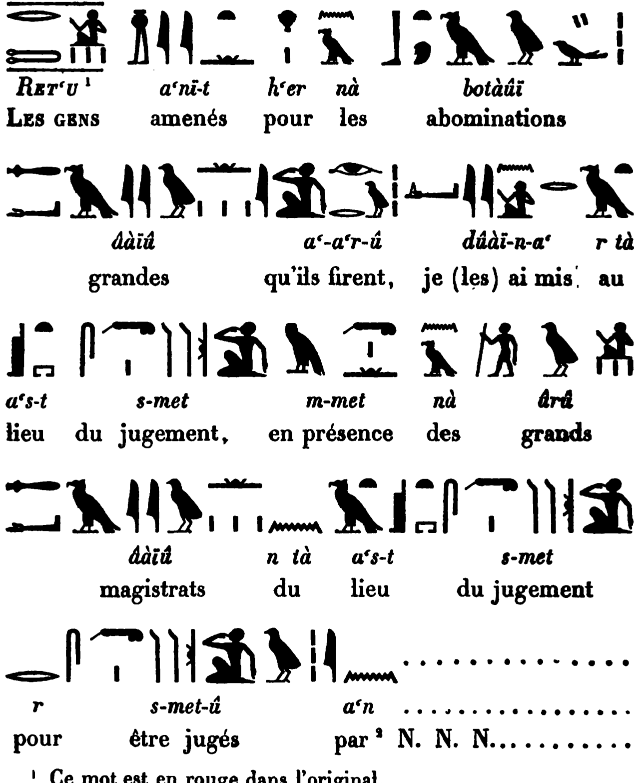
On peut ajouter que, si l'on sépare de la commission judiciaire les deux scribes ou greffiers, ou un de ces deux grammates et l'interprète royal, ou bien même ces trois personnages, en ajoutant à la commission le membre supplémentaire qui y est introduit, col. v, au-dessus de la ligne 6, on se trouve en face de dix membres, qui peuvent être les dix magistrats fournis au grand tribunal par la ville de Thèbes; ce qui semblerait donner quelque valeur à cette dernière hypothèse, c'est que le Papyrus Abbott mentionne souvent *dix commissaires* qui formaient un conseil particulier. Mais ce ne sont là que des conjectures, et d'autres textes pourront quelque jour les confirmer ou les détruire.

### § 2. *ÉTUDE DES FORMULES JUDICIAIRES.*

Nous venons d'examiner la composition du tribunal et son mode d'organisation, étudions main-

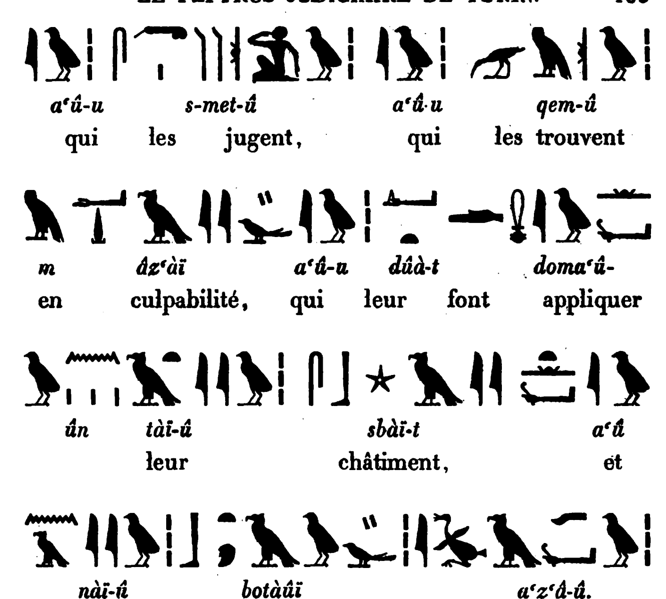
tenant les formules judiciaires auxquelles la fin de la colonne II nous a déjà presque initiés, et comparons-les en même temps aux formules analogues que nous fournissent d'autres documents.

Au commencement de la colonne IV, on lit une première rubrique ainsi conçue :




[1] Ce mot est en rouge dans l'original.

[2] Suivent les noms des membres de la première section de la commission judiciaire.




Je divise cette formule en plusieurs sections ou membres de phrase :

1° Le premier mot *ret'-u* « hommes, gens, » écrit en rouge, s'applique aux accusés; on en reconnaît les restes au commencement des lignes 5 et 8 du premier fragment; on le retrouve également en plusieurs autres endroits (II, 5; V, 1-3), et particulièrement en tête des autres rubriques (V, 4; V, 6; VI, 1; VI, 6), où il est toujours écrit en rouge. Dans le jugement de chaque accusé, à une seule exception près (V, 7), il est remplacé par l'expres-

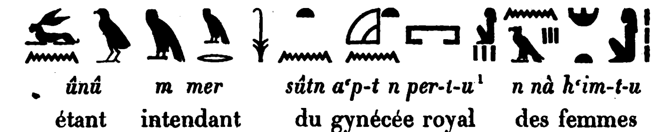
sion *x'erû àà* « (le) grand criminel[1], ou (le) très-coupable, » au singulier, suivie du nom et des titres de l'individu. J'avais d'abord hésité entre cette signification et celle de « grand crime » qu'on trouve dans les Papyrus Lee et Rollin, en suppléant la particule de flexion si souvent omise dans les textes, ce qui donnerait, « grand crime » d'un tel, comme titre de chaque acte d'accusation suivi de jugement. Mais un passage de notre manuscrit (V, 2) emploie ces mêmes mots comme une épithète dans le texte courant; il n'y a pas à s'y tromper, puisque la même phrase se trouve répétée plusieurs fois sans épithète pour d'autres accusés (IV, 14-15; V, 4, etc.). Un autre passage est plus concluant encore : après les jugements des trois premiers accusés, Paï-baka-kamen, Mesdi-sou-râ et Pa-anaouk, intendant du gynécée royal au harem, vient celui d'un nouveau coupable, Pendouaouou, dont la complicité est ainsi exprimée (IV, 5) :




[1] Cf. Chabas, *Mélanges*, I, p. 10.



*sû- râ pàï kï x‘erû*
sou-râ, (et) l'autre coupable



*ûnû m mer sûtn a‘p-t n per-t-u*[1] *n nà h‘im-t-u*
étant intendant du gynécée royal des femmes

*per-x‘en-t-u.*
du harem.

« Le fait de s'être uni à Paï-baka-kamen, Mesdi-sou-râ et l'autre *coupable*, l'intendant du gynécée royal des femmes du harem. » Or cet *autre coupable* est nécessairement le troisième accusé précédemment nommé, Pa-anaouk (IV, 4), qui, dans l'acte d'accusation à lui relatif, est qualifié du titre qu'on vient de lire. Il ne reste donc aucun doute sur le sens du mot *x‘erû* « coupable, criminel, » ce qui n'empêche en aucune manière le radical *x‘er* d'avoir pour première signification le sens de « tomber, faire une chute ou être tombé, abattu, renversé [2], avoir fait une chute; »

[1] Je ne suis pas certain de la transcription de ce groupe hiératique; les signes que je lis provisoirement *a‘p-t n per-t-u* ne devraient, il me semble, former qu'un seul mot exprimant le « gynécée. »

[2] Chabas, *Mélanges*, I, p. 35.

car de là il n'y a pas loin au sens de faillir, tomber en faute, se rendre coupable ou criminel. C'est aussi une des épithètes dont les Égyptiens qualifiaient le plus ordinairement leurs ennemis; on l'a souvent rendue par les mots *vil, méprisable;* mais l'idée de grandeur qui s'y joint dans l'expression étudiée me paraît tout à fait incompatible avec ce sens, même pour la formation d'un superlatif; on aurait certainement employé le mot *ûr* « très, beaucoup, » de préférence à *ââ* « grand; » car en aucune langue on ne peut dire : *grandement vil,* pour *très-vil.*

2° L'expression *a'nï-t her...* « amenés pour..., cités (en justice), mis en accusation à cause de (tel délit), » se retrouve sans variantes dans les rubriques V, 4 et V, 6, où elle est suivie d'indications relatives aux différents motifs de la mise en jugement [1]. M. Chabas interprète comme nous le premier mot : « amener, conduire devant un juge, traduire devant un tribunal [2]. » Les mots qui suivent confirment effectivement cette signification. On lit une autre forme du même radical , à la ligne 5 du premier fragment, et, dans tous les jugements particuliers, ce même mot est écrit en rouge au singulier, avec le pronom de la troisième personne A'N-TÛ-W « il est amené, » puis en

[1] Voir chap. v, Matière de procès.
[2] Chabas, *Mélanges*, I, p. 8.

noir : *h'er* « pour, à cause de [1], » et le détail du délit.

3° 

*Dûàï-n-a'* *r tà* *a's-t* *s-met.*
« Je (les) ai mis au lieu du jugement. »

Le premier mot *dûàï-n-a'* est la première personne du singulier du temps passé du verbe *dûà* « donner, placer, mettre, » si connu, qu'il n'y a pas à y revenir [2]. La voyelle finale *ï* indique le passé comme le participe passif. Ce verbe, comme on le sait, s'écrit aussi avec le signe ; ces deux caractères répondent l'un et l'autre à l'expression phonétique *dûà*, dans les variantes du nom du génie *Dûà-mû-t-w* et dans celles du verbe *dûàû* « adorer. » Cela prouve que sa prononciation, quant aux voyelles, devait être analogue à celle du copte ⲧⲟⲓ, *dare*, et quant à la consonne, à la forme ϯ, que les Coptes prononcent toujours *di*. Dans les transcriptions grecques, les voyelles sont ordinairement oblitérées, mais on en retrouve encore la

[1] Dans un ou deux passages où la même formule est reproduite, cette préposition a été omise.

[2] Ce verbe est à la première personne, comme si le roi, qui vient de parler dans les discours préliminaires, conservait encore la parole. Il n'est même pas impossible de reconnaître dans le groupe hiératique une nouvelle forme simple du pronom de majesté. On devrait lire alors *dûàï-A'*, au lieu de *dûàï-n-a'*. Toutes les autres formules régulières sont à la troisième personne.

trace dans le nom Pé*tou*bastes; elles devaient en réalité se contracter dans la prononciation, surtout devant d'autres voyelles.

Dans la troisième rubrique (V, 6), ce verbe est supprimé, et, par ce moyen, deux membres de phrase de la formule complète, le deuxième et le troisième, sont réunis en un seul : « *Gens* amenés à cause de, etc. au lieu du jugement. » Dans une autre, la forme passive est différemment exprimée : *a'û-tû dûà-tû-u* « ont été mis, » et les autres mots du membre de phrase que nous étudions sont supprimés, ce qui le réunit aussi au suivant. Dans les quatrième et cinquième rubriques, cette partie de la formule n'existe pas. Pour les jugements individuels, on a employé, comme dans la deuxième rubrique (V, 4), le participe passé, combiné avec les auxiliaires, mais au singulier : *a'û-tû dûà-tû-w*[1] « il a été mis, » et les mots suivants sont également omis.

Quant à ces derniers, qui ne figurent que dans les rubriques, ils contiennent, après les mots *r tà a's·t* « vers le lieu, au lieu, » une expres-

[1] En comparant cette forme du singulier à celle du pluriel qu'on vient de voir, on s'aperçoit que cette dernière, *dûà-tû-u*, est une contraction employée pour *dûà-tû-ù*, comme plus haut *a'n-tû-u* pour *a'n-tû-ù*, et *a'û-u* pour *a'û-ù*; la forme pleine du pronom étant *ù*, la voyelle s'élide après un autre *ù*, et il ne reste que le signe du pluriel.

sion qui a été étudiée par M. Brugsch; c'est le mot . (Pour le déchiffrement du groupe hiératique correspondant, voir *Notes philologiques*, n° 11.) Le travail de M. Brugsch[1] étant très-étendu et très-complet sur ce mot et ses homophones, je n'entrerai pas ici dans de nouveaux détails. La lecture *met* ayant été parfaitement établie par ce savant pour le groupe , il me suffira de dire que cette expression est identique à celles qu'il a analysées dans le sixième paragraphe de son premier article [2], et qui s'expliquent par le copte ⲙⲟⲩⲧⲉ T. ⲙⲟⲩϯ M. B. *Clamare, vocare, appellare, accersere, etc.* La forme *s-met* est intensitive et a le sens des mots «citer, appeler (en justice), accuser, interpeller (judiciairement), procéder à un jugement, juger,» et enfin, comme substantif, «jugement [3].» C'est ce dernier qui est applicable à la phrase qui nous occupe : «(Ils) sont mis au lieu du jugement,» c'est-à-dire, «ils sont appelés à comparaître au tribunal.»

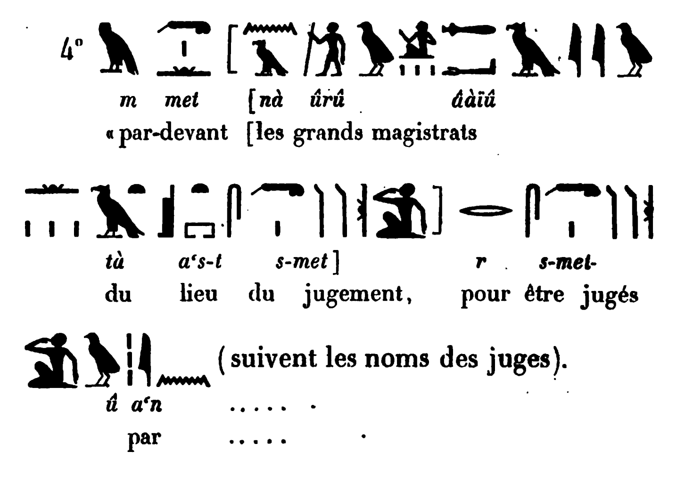
Une variante graphique, tirée du Papyrus Abbott (VI, 7), donne la forme , dans laquelle les deux déterminatifs de l'audition et de la parole répondent très-bien à la double

[1] *Zeitschrift für Aegyptische Sprach- und Alterthumskunde*, numéros de septembre 1863 et suivant.

[2] *Ibidem*, p. 26.

[3] Chabas, *Mélanges*, II, p. 314.

action de la demande et de la réponse dans un *interrogatoire*. Cette interprétation nous paraît donc certaine, et nous traduirons sans difficulté les mots étudiés, de la manière suivante : « (Ces gens) sont mis au lieu du jugement, » c'est-à-dire au tribunal...




Après l'expression *m met* « par-devant » ou « en présence de, » qui relie ce membre de phrase au précédent, on trouve dans les différentes parties du manuscrit toutes les expressions qui désignent les magistrats, et que nous avons étudiées en examinant la composition du tribunal ou des commissions judiciaires. C'est la formule de la comparution des accusés devant les juges. Les mots suivants, *r s-met-û a'n*... « pour être jugés par... [1], » après lesquels les magistrats sont nommément désignés, dis-

[1] Ou plus littéralement : « pour les faire interroger par..... »

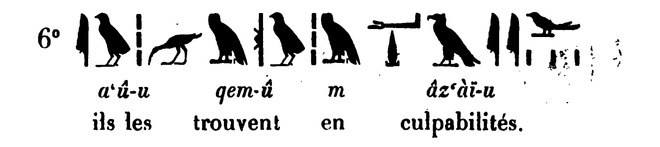
paraissent généralement dans les autres répétitions de la formule.

5° 

*a'û-u* *s-met-û.*
ils les jugent.

Littéralement : « Ils (les magistrats qui viennent d'être nommés) jugent eux (les coupables), ils procèdent à leur jugement. » On trouve naturellement dans les jugements individuels le pronom régime au singulier *a'û-u s-met-w* « ils le jugent, ils jugent lui (le coupable), » et dans d'autres passages, au lieu de ce pronom, la préposition *h'er* « sur, pour, à cause de, » et la mention du délit ou chef d'accusation. On trouve une fois le délit indiqué par le mot *botàû* « abominations, crimes, » sans la préposition, mais je suppose une faute en cet endroit.

En résumé, nous avons ici la mention de la délibération des magistrats qui, comme on va le voir, a pour résultat de constater la culpabilité des accusés.

6° 

*a'û-u* *qem-û* *m* *âz'àï-u*
ils les trouvent en culpabilités.

Le mot *qem* est le copte ϭⲙ T. ϫⲉⲙ M. *invenire.*

Dans les jugements individuels, ce verbe est employé au passé, et le pronom régime est naturellement au singulier : *a'û-u qem-tû-w m âz'âï* « ils l'ont trouvé en culpabilité » (IV, 4 ; IV, 5, etc.). On remarque une fois (IV, 2) la variante suivante : *a'û-u qem r-z'ed a'rï-w-s-t-u a'û nàï-w boldû meh' a'm-w* « Ils trouvent à dire qu'il les fit (ses abominations), et que ses abominations sont complètes en lui. » C'est la constatation de la culpabilité, *âz'à* [1] (cf. ϫⲟⲩϫ T. *latro*), à l'aide de l'interrogatoire, ou, en d'autres termes, l'énoncé du jugement, qui se trouve motivé par les chefs d'accusation exposés dans la première partie de la formule. (Cf. Pap. Abbott, VII, 12-14.)

7° 

*a'û-u* — *dûà-t* — *doma'û-ûn* — *tà*
Ils — leur font appliquer — leur



*ï-û* — *sbàï-t.*
correction.

[1] Dans tous les autres exemples.

Le pronom pluriel de la troisième personne *ûn* [1], pour *sen*, et au datif *n-sen* ou *n-û* « à eux, » doit appartenir au langage vulgaire. On peut le rapprocher des formes qu'affecte le même pronom dans les langues sémitiques. Il est naturellement remplacé par le singulier *n-w* « à lui, » dans les jugements individuels. L'auxiliaire *a'û-u* y est supprimé, et le verbe est changé dans un certain passage, où on lit : *a'rû-n-w tàï sbàï-t* « lui est faite, » ou « on lui fait la correction. » Mais dans un autre, au contraire, la formule est plus développée (IV, 2); elle se présente ainsi : *a'û nà ûrû a'-s-met-sû dûà-t doma'û-n-w tàï-w sbàï-t.* « Les magistrats qui le jugèrent lui font appliquer sa correction. » C'est le dispositif de l'arrêt, ou l'énoncé de la condamnation du coupable.

[1] La disposition des signes est trop constante pour qu'on puisse lire *n-û* « à eux, » en supposant un déplacement de l'*n* et de l'*û*; on s'en rendra facilement compte en examinant le *fac-simile* du texte. Il faut donc considérer cette forme comme une sorte de nunnation du pronom *û*. Les formes *û* et *ûn* devaient exister ensemble, de même que *se* et *sen*.

Le mot [hiéroglyphes] *doma'û* veut dire « réunir, rapprocher, unir, approcher, » comme le copte ⲧⲱⲙ, ⲧⲱⲙⲓ, ⲧⲟⲙ, *conjungere*. (Cf. Sel. Pap. XII, 6; LXXVII, 5.) Cette expression est employée dans le Rituel funéraire pour exprimer le *rapprochement* de l'âme et du corps. Construite avec *dûà* « donner, faire, » elle signifie « faire approcher, faire joindre, faire appliquer. »

Le substantif féminin [hiéroglyphes] *sbâï-t* se retrouve en copte sous la forme ⲥⲃⲱ, ϯ. *disciplina, castigatio* (*Exode*, I, 10). C'est donc « la correction, le châtiment, la peine judiciaire, » comme dans le Papyrus Abbott (VI, 13, cf. VI, 24). Lorsque le mot veut dire « instruction, enseignement moral, » il n'est pas régulièrement déterminé par le signe de la force [hiéroglyphe].

La signification « châtiment, correction, » étant admise, on peut se demander de quelle nature était la peine infligée au condamné? Le texte est muet sur ce sujet; mais Diodore de Sicile semble nous l'apprendre, au moins pour les jugements enregistrés col. IV, l. 6 à 15, qui condamnent de simples témoins pour le seul fait de n'avoir pas dénoncé les coupables. Cet auteur dit, en effet, en parlant des lois criminelles (I, 77) : « Celui qui voyait sur son chemin un homme aux prises avec un assassin, ou subissant quelque violence, et ne le secourait pas lorsqu'il le pouvait, était condamné à mort. S'il était

réellement dans l'impossibilité de porter secours, il devait dénoncer les brigands et les traduire devant les tribunaux; s'il ne le faisait pas, il était condamné à recevoir un nombre déterminé de coups de verges et à la privation de toute nourriture pendant trois jours [1]. »

Comme on le voit, la condamnation portait sur le seul fait de ne pas avoir dénoncé, et quoique le crime ou délit qui aurait dû occasionner les dénonciations soit d'une nature différente dans le Papyrus de Turin, il est fort possible que la peine ait été la même que celle dont parle Diodore de Sicile.

8° 

*a'û* *nàï-û* *botàûï* *a'zà-*
leurs abominations sont enlevées



*û.*
d'eux.

Ou, en d'autres termes, « leurs crimes sont rachetés » par le châtiment qui vient d'être mentionné. C'est, comme on le voit, la formule de libération après l'exécution de la peine.

Le mot *botàûï* est des plus connus, c'est le copte

[1] Voir dans notre manuscrit judiciaire, VI, 5, la mention de l'agent chargé d'appliquer la *bastonnade*; et VI, 1, celle de la *maison de jeûne* (?).

ⲃⲟⲧⲉ T. ⲧ, ⲃⲟϯ M. ⲃⲁϯ B. *βδέλυγμα*, *abominatio.*

Le verbe *a'z'à* veut dire « prendre, saisir, enlever, » comme le copte ϫⲓ; mais il a ici le sens passif, et il est suivi du pronom affixe *û*, pour *sen* ou *n-sen* « d'eux. »

Ces dernières formules de la première rubrique, la septième et la huitième, sont différentes quand il s'agit de la peine de mort, car alors il n'y a pas de libération. C'est ce que nous voyons à la cinquième colonne du manuscrit, où les mots qui les remplacent se divisent en trois phrases que j'indiquerai par les lettres A, B et C.

A.

*a'û-u* *ûàh'-û* *h'er* (*qâh'u*[1] ?)-*û* *m* *tà* *a's-t*
Ils disposent d'eux (*à* *leur bras?*) dans (?) le lieu



*s-met.*
du jugement.

au lieu de « ils leur font appliquer leur correction. »

Dans cette phrase, le mot *ûàh'*[2] doit être rappro-

[1] La lecture est douteuse; voir Le Page Renouf, *A prayer*, p. 13.

[2] Je n'ignore pas que ce verbe a été traduit « pendre; » mais je ne connais pas d'exemples certains de cette signification. Si ce sens était prouvé, la phrase semblerait pouvoir se traduire : « Ils les pen-

ché du copte ⲟⲩⲉϩ T. M. B. *ponere*, ⲟⲩⲏϩ T. M. *constitui*, *disponi*, *positus esse*.

L'expression *h'er* (*qâh'u?*)-*û*, qui peut avoir la valeur d'un adverbe de temps ou de lieu, est remplacée, dans diverses répétitions de cette partie de la formule, par les mots *h'er a's-t tû-u* « à leur place, à la place où ils sont, » qui se rapportent au lieu dans lequel étaient les condamnés. On trouve également dans les jugements individuels *a'û-u ûàh'-w h'er as'-t tû-w* « ils disposent de lui à sa place, » ou « à la place où il est, » et même simplement : *a'û-tû ûàh'-w* « il est disposé de lui, » sans indication de lieu.

Malgré l'obscurité qui s'attache à cette partie de la formule, on doit reconnaître qu'elle contient l'énoncé d'un arrêt, et la phrase suivante montre que c'est d'un arrêt de mort qu'il est question.

B. 

*a'û-u mû-t-ûn z'es-û*
Ils sont morts eux-mêmes.

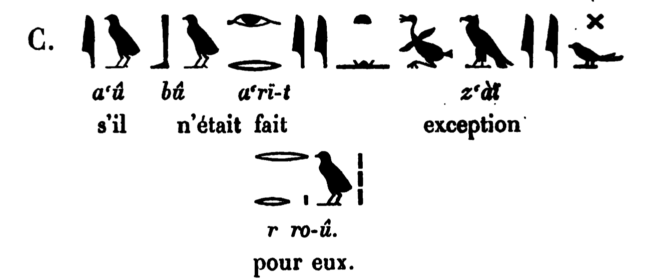
Le mot *mû-t* « mort, mourir, » déterminé comme d'ordinaire par le signe du mal, n'est jamais pris dans

dent de leurs mains dans le lieu du jugement. » Or cela n'est pas possible, parce que *ûàh' h'er qâh'u-û* (?) indique toujours, dans notre manuscrit, un ajournement ou une commutation de la peine.

le sens actif de « faire mourir » ou « tuer, » ainsi qu'on l'a parfois traduit.

Le pronom *ûn*, que nous avons déjà rencontré, semble être employé pour *n-û*, qui, dans le langage vulgaire, remplace souvent *n-sen*. On trouve, en effet, *a'û-w mu-t-n-w z'es-w*, au singulier, dans les jugements individuels, où l'on doit nécessairement lire : « Il est mort lui-même. » Les mots « lui-même » ne servent qu'à donner de la force à l'expression qui constate la mort du coupable, en indiquant bien l'identité du condamné.

Nous avons donc ici l'énoncé du résultat de la condamnation, ou plutôt de l'exécution; mais nous rencontrons ensuite, dans un autre passage du manuscrit (V, 4), une clause rédhibitoire (C.) qui prouve qu'en cet endroit il faut traduire au conditionnel : « Ils seraient morts eux-mêmes, »




Cette même clause, au lieu d'être conditionnelle, est négative dans la dernière rubrique (VI, 6), où on lit :



*bû a'rï-t z'àï r-w.*

Il n'est pas fait exception pour lui.

Il est à remarquer, en effet, que la négation *bû*, précédée de *a'û*, est presque toujours conditionnelle ou dubitative [1], tandis que quand elle est isolée au commencement d'une phrase, elle est plus ordinairement privative ou prohibitive.

La quatrième rubrique (VI, 1) n'est plus, à proprement parler, une formule judiciaire; c'est un arrêt rendu en dehors des formes habituelles, par le roi lui-même, contre certains officiers de justice qui n'avaient pas bien rempli leurs devoirs. On comprend qu'alors les formules employées dans les jugements rendus par les simples magistrats se modifient ou disparaissent même entièrement. La dernière rubrique est dans le même cas, bien qu'elle ressemble plus aux autres. Je ne m'arrêterai donc pas ici à ces deux passages du manuscrit, qui nous éloigneraient de notre étude spéciale. Nous y reviendrons plus tard.

Pour terminer ce chapitre, j'ajoute ici une interprétation nouvelle et comparative des formules judiciaires des Papyrus Lee et Rollin, qui ont été traduits deux fois déjà par M. Chabas [2].

[1] On en a un exemple dans la deuxième colonne du manuscrit : « Les paroles que prononcent ces gens, *n'en ai-je pas* connaissance? »

[2] Le Papyrus magique Harris, p. 169, et *Mélanges*, I, p. 9-10.

Dans le Papyrus Rollin, la culpabilité de l'accusé est résumée en ces termes :

« Or, il s'est [appliqué?] à faire les abominations qu'il fit; mais le dieu Soleil n'a pas fait devenir sa réussite en elles. »

Après ce préambule de la condamnation, on lit la formule judiciaire proprement dite, répétée avec quelques variantes dans les trois manuscrits; je la divise comme il suit :

1° « Or[1], il a été jugé[2] sur ces chefs[3] (d'accusation.) »

Cela répond à la cinquième partie des formules du Papyrus de Turin.

2° « Est trouvée la vérité pour toute abomination et tout mal qu'inventa son cœur de faire. »

C'est l'énoncé de la délibération des magistrats.

3° « La vérité en elles (en ces choses) est qu'il les fit en totalité, avec les autres grands crimes qu'abomine tout dieu et toute déesse[4]. »

C'est la constatation de la culpabilité.

4° « Conformément à cela, ce sont des abomina-

[1] Le Papyrus Rollin, dans lequel la phrase précédente commence par *x'er a'r,* supprime ici ces deux mots, et se sert des auxiliaires *a'û tû,* au lieu de *tû tû.*

[2] *S-meti*, et non *s-meter,* comme a transcrit M. Chabas, dans sa copie hiéroglyphique.

[3] *H'er h'er-û,* litt. « sur eux, sur ces choses; » ces mots existent dans les deux Papyrus Lee, mais ils sont omis dans le Papyrus Rollin.

[4] Ces derniers mots, omis dans le Papyrus Rollin, se trouvent dans les deux Papyrus Lee.

tions dignes de mort[1], et les plus grandes horreurs de la terre, les grandes abominations qu'il fit[2]. »

Ce corollaire, qui démontre l'énormité du crime, répond, avec les deux sections précédentes, à la sixième division des formules du Papyrus de Turin.

5° « Conformément à cela, on lui fit les grandes corrections de mort que disent les divines paroles[3] devoir lui être faites » (Lee, 1). Ou « il est mort par lui-même; car les magistrats qui, sur son chef, examinèrent, dirent : lui, qu'il meure lui-même [par ordre du dieu ?] Soleil, conformément à ce que les écrits des divines paroles disent devoir lui être fait » (Lee, 2). Ou bien « or étant, lui, examiné dans les abominations dignes de mort qu'il fit, il est mort lui-même » (Papyrus Rollin).

Ce dernier paragraphe nous présente à la fois un arrêt motivé et la mention de l'exécution; il répond aux septième et huitième sections des formules du Papyrus de Turin, et nous montre un fait des plus intéressants, c'est que les Égyptiens rendaient

[1] Cf. Papyrus Abbott (V, 17) : « Le chef du district parle aux gens du lieu devant le rapporteur royal, en disant : « La commission « qui (s'occupe de ?) vous en ce jour, (composée de ?) dix commissaires, « annonce votre (culpabilité, ou condamnation ?); ce que vous avez « fait, dit-il, ils (le) disent. » (Alors) il fit un *vivat* (serment) devant le rapporteur du pharaon, v. s. f. en disant : « Le scribe Horas'eraou, « fils d'Amen-Nex'tou, du lieu, dans la prison, et le scribe Païb'asa, « du lieu, m'ont dit cinq réponses de paroles très-dignes de mort « pour vous. Or j'ai envoyé sur ces (choses un rapport) au pha- « raon, etc. » (M. Birch n'a pas traduit cette partie du texte.)

[2] Ou « celles qu'il fit » (Papyrus Rollin).

[3] Le Code des lois sacrées.

la justice au moyen de lois écrites qu'ils prétendaient être divines.

Clément d'Alexandrie mentionne, en effet, des recueils de lois parmi les dix livres hermétiques, dits *sacerdotaux*, qu'apprenaient les prophètes ou interprètes sacrés. Diodore de Sicile, comme on l'a déjà vu, nous apprend, d'autre part, que « toutes les lois étaient rédigées en huit volumes, lesquels étaient placés (au tribunal) devant les juges, » et il entre (liv. I, chap. LXXVII) dans d'intéressants détails, relativement au contenu de ces anciens Codes. Enfin, cet auteur (liv. I, chap. XCIV et XCV) parle en ces termes des législateurs égyptiens[1] :

« Après la constitution ancienne qui fut faite, selon la tradition, sous le règne des dieux et des héros, le premier qui engagea les hommes à se servir de lois écrites fut Nnévès[2], homme remarquable par sa grandeur d'âme, et digne d'être comparé à ses prédécesseurs[3]. Il fit répandre que ces lois, qui devaient produire tant de bien, lui avaient été données par Mercure[4]. C'est ainsi que, chez les Grecs, Minos en Crète et Lycurgue à Lacédémone prétendirent que les lois qu'ils promulguaient leur avaient été dictées par Jupiter et par Apollon. Ce genre de persuasion a été employé auprès de beaucoup d'autres

[1] Traduction de M. Hoefer, p. 115.

[2] Ménès?

[3] Les héros et les demi-dieux?

[4] Thôth, l'Hermès égyptien, inventeur de l'écriture, appelé dans les textes égyptiens *le Seigneur des divines paroles;* c'est à ces lois écrites que font allusion les Papyrus Lee 1 et 2.

peuples et a présenté de grands avantages. En effet, on raconte que, chez les Arimaspes, Zathrauste avait fait croire qu'il tenait ses lois d'un bon génie; que Zamolxis vantait aux Gètes, qui croyaient à l'immortalité de l'âme, ses communications avec Vesta, et que, chez les Juifs, Moïse disait avoir reçu les lois du dieu appelé *Jao*[1]; soit que ces législateurs regardassent leur intelligence, mise au service de l'humanité, comme quelque chose de miraculeux et de divin, soit qu'ils supposassent que les noms des dieux qu'ils empruntaient seraient d'une grande autorité dans l'esprit des peuples. Le second législateur de l'Égypte a été Sasychès[2], homme d'un esprit distingué. Aux lois déjà établies il en ajouta d'autres, et s'appliqua particulièrement à régler le culte des dieux, etc. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .
Le troisième a été Sesoosis, qui non-seulement s'est rendu célèbre par ses grands exploits, mais qui a introduit dans la classe guerrière une législation militaire, et a réglé tout ce qui concerne la guerre et les armées. »

Diodore mentionne encore, comme quatrième, cinquième et sixième législateurs des Égyptiens, les rois Bocchoris, Amasis et Darius; ces souverains étant postérieurs à l'époque de notre Papyrus, je ne crois pas devoir ajouter plus de détails. D'autres lois égyptiennes ont également été mentionnées par quelques historiens; mais leur étude dépasserait les

[1] Jehovah, cf. Strabon, *Géogr.* liv. XVI, p. 1104, édit. de 1707.
[2] C'est l'Asychis d'Hérodote et l'Ases-kà-w des monuments.

limites de ce chapitre, et je me contenterai de renvoyer le lecteur à l'exposé qu'en a donné M. Champollion-Figeac dans l'Égypte ancienne de l'Univers pittoresque.

Pour en revenir aux formules des Papyrus Lee et Rollin, on y remarque de véritables jugements motivés, avec considérants, tandis que le Papyrus de Turin ne nous donne, en quelque sorte, que des procès-verbaux ou comptes rendus du dispositif des jugements, sans entrer dans autant de détails.

Nous avons encore à étudier un document qui nous fournit d'intéressants renseignements sur l'application officielle de la justice chez les Égyptiens; c'est le Papyrus Abbott, qui est conservé maintenant au Musée Britannique.

On sait que le Papyrus Abbott[1] contient le rapport d'une commission d'enquête nommée par un roi de la vingtième dynastie, relativement à des violations qui avaient été commises dans les sépultures royales de Thèbes. Après examen des lieux et constatation des dégâts[2], le texte s'exprime ainsi[3] : « Pro-

[1] *Musée Britannique, Select papyri*, 2e partie, 1re livraison.

[2] Cette constatation est établie au moyen d'une formule très-analogue à celles qu'on a étudiées plus haut; mais elle est relative au lieu examiné, tandis que celles du Papyrus de Turin se rapportent à l'accusé interrogé.

[3] Page 4, ligne 5, ma traduction diffère un peu de celle que M. Birch a donnée en français dans la *Revue archéologique*, et en anglais en tête de la livraison des *Select papyri* qui contient le *fac-simile* du Papyrus; mais, comme la discussion philologique de ce texte nous entraînerait beaucoup trop loin, je me contenterai de

NONCENT, le chef des supérieurs des mâz'àï, Pà-ur-ââ[1], du lieu grand et saint[2], et les supérieurs des mâz'àï (les mâz'àï, les employés du lieu, le scribe du fonctionnaire et le scribe du trésorier étant avec eux), L'ACCUSATION contre eux (contre les malfaiteurs), AUPRÈS DU toparque, fonctionnaire (?), S'â-m-sou (?), de l'officier royal Nes-su-Amen, scribe du Pharaon, et..... de la demeure de la divine adoratrice d'Ammon-Râ, roi des dieux, de l'officier royal Ra-newer-ka-m-per-Amen, du rapporteur du Pharaon, v. s. f. et des grands magistrats. DÉPOSE, le chef de la région occidentale (de Thèbes) et des supérieurs des mâz'àï, Pà-ur-ââ, de l'endroit, *les noms des voleurs, par écrit*, *PAR-DEVANT* le fonctionnaire, les magistrats et les officiers, les chargeant d'agir, de les juger et de déclarer ce qui les concerne. »

Ce texte nous donne, comme on le voit, l'exposé officiel de la mise en accusation pour le jugement des coupables. L'accusation est exprimée par le mot *sema'ï*[3], c'est le copte ⲤⲈⲘⲒ, M. ⲤⲈⲘⲘⲈ T. *accusare;* cette expression, sous la forme *sema'*, est employée avec le même sens dans l'énoncé de la culpabilité de plusieurs accusés du Papyrus de Turin, où l'on voit que tout leur crime consiste à

renvoyer les égyptologues à l'excellente reproduction du manuscrit original, qui a été publiée par les soins de M. Birch lui-même.

[1] Ou Pà-ser-ââ, chef des officiers des mâz'àï, préposés à la garde de la nécropole.

[2] La nécropole.

[3] On le retrouve dans le même sens, p. 6, l. 1, 16, 18 et 19.

n'avoir pas dénoncé certaines paroles qu'ils avaient entendues, à n'en avoir pas porté *accusation* devant les magistrats (IV, 12-15).

On trouve, à la page 6 du Papyrus Abbott, la mention du rapport présenté au pharaon sur l'état des sépultures royales, c'est-à-dire la constatation de la violation d'une de ces sépultures et du parfait état des autres. On y voit (lignes 10-12) que certaines dépositions sont enregistrées par les scribes ou greffiers, et que le nombre de ces dépositions ou des réponses des personnes interrogées est indiqué avec les qualifications de *petites* et de *très-grandes* paroles ou réponses (lignes 8-12 et 17). Les preuves de la culpabilité de certains accusés sont tirées de ces dépositions, et leur jugement est exprimé en ces termes (lignes 12-13) : *a'û-u m botàû'î âàû n x'ebû n dûà-t h'er mena'tû*[1] *n a'rï sbàï neb-t h'er h'er-rû.* « Ils sont en fautes dignes de supplice et dont le bourreau est chargé de faire tout châtiment sur eux. »

Ce passage nous donne la mention d'une exécu-

[1] Ou , *mena'ûh'.* cf. *menh'ï* (*Todt.* 17, 57).

tion, d'un supplice infligé par la main du bourreau, tandis que les formules que nous avons étudiées jusqu'ici ne nous présentent que de vagues condamnations. Il est probable que c'est de la peine de mort qu'il s'agit, car les dernières lignes du manuscrit présentent une formule d'acquittement pour d'autres accusés, qui est exprimée par ces mots : « Les grands magistrats accordent les souffles (c'est-à-dire *la vie*) aux ouvriers, etc. »

Ceci nous amène naturellement à jeter un coup d'œil d'ensemble sur ce que tous ces documents nous apprennent relativement à l'application des anciennes lois pénales de l'Égypte.

§ 3. *PÉNALITÉ.*

Nous avons vu, dans la première partie du Papyrus de Turin (II, 2), le roi recommander aux magistrats « que ceux qui donnent la mort de leur main (les bourreaux), donnent la mort à leurs membres, » c'est-à-dire « aux coupables, » et une autre peine est exprimée plus loin (II, 9) par le terme *gàûàs'à* « supplice, torture. »

J'ai montré que le mot *sbàï* exprime le châtiment judiciaire dans un sens indéterminé; c'est l'expression qui sert à mentionner la punition des quinze premiers accusés du Papyrus de Turin, punition qui dut être grave, à en juger par l'importance de leurs méfaits. Je crois que si la peine n'est pas spécialement désignée dans les jugements qui les concernent, c'est tout simplement parce que

13.

nous n'avons qu'un extrait du plumitif du procès. Le scribe ou greffier de la première section de la commission judiciaire qui rédigea cette espèce de procès-verbal ne trouva probablement pas nécessaire d'y indiquer à quel genre de peine ils furent condamnés, tandis que celui de la seconde section crut devoir le mentionner dans ses arrêts.

L'exécution de la peine de mort y est exprimée, en effet, par le verbe *ûàh'* « disposer de, » suivi d'un pronom personnel remplaçant le nom de l'accusé; cette expression est ordinairement accompagnée par l'indication de la conséquence de l'exécution : « et il est mort lui-même, » ou au pluriel « et ils sont morts eux-mêmes, » si la formule se rapporte à plusieurs condamnés.

Dans la deuxième rubrique (V, 4), il est dit que les magistrats « disposent » des accusés « à leur bras, à leur main (?), » c'est-à-dire « à leur gré, à leur volonté, » ou peut-être quelque chose d'analogue, si ce n'est pas un simple adverbe. Cela exprime certainement, d'après le contexte, que l'exécution est ajournée; car on voit plus loin que la peine est commuée en un châtiment moins rigoureux, après lequel ils sont libérés. Ce sens est d'ailleurs indiqué après les mots, « et ils sont (ou seraient) morts eux-mêmes, » par la clause rédhibitoire « s'il n'avait pas été fait exception pour eux. »

La troisième rubrique nous apprend qu'on « disposait » aussi des condamnés, c'est-à-dire qu'on les

exécutait dans le lieu même où ils avaient été interrogés et jugés, ou plutôt dans la prison ou dans quelque autre dépendance du tribunal, car il n'est pas supposable que ce soit dans la salle où délibéraient les magistrats (cf. V, 7-10).

Il est à noter que la peine de mort est infligée (V, 7-10) à de simples témoins des paroles coupables des femmes du gynécée, qui ne les dénoncèrent pas, et à quelques autres personnages dont la culpabilité ne paraît pas beaucoup plus grave; mais cette peine fut commuée pour plusieurs condamnés.

J'ai déjà expliqué que la quatrième rubrique (VI, 1) n'était autre chose qu'un arrêt prononcé par le roi lui-même contre des officiers de justice qui furent trouvés coupables de négligence, d'indulgence, ou peut-être de complicité[1]. Il ressort de cette partie du texte, que le *sbàï-t m sàdû x'ent-u mesz'er-tï-û* « châtiment de mutilation de leur nez et de leurs oreilles » était au nombre des peines judiciaires du temps de Ramessès III. C'est un fait important et curieux à constater, qui nous montre que les sages Égyptiens n'étaient pas toujours exempts de cruauté.

Nous lisons dans Diodore de Sicile (I, 78), qu'une

[1] « Les juges qui feraient mourir un innocent seraient aussi coupables que s'ils avaient acquitté un meurtrier. » (Diodore de Sicile, I, 77.)

peine analogue était aussi le châtiment légal de l'adultère. « L'homme, dit cet auteur, était condamné à recevoir mille coups de verges, et la femme à avoir le nez coupé. » Cet usage barbare, et d'autres semblables, tels que la mutilation des lèvres, se sont même conservés en Orient, et particulièrement en Égypte, jusqu'à une époque qui n'est pas éloignée de nous. A Alexandrie, ces mêmes supplices furent aussi appliqués au martyre des premiers chrétiens (Eusèbe, *Histoire de l'Église,* liv. VIII, chap. XII).

On trouve dans l'antiquité d'autres traces du supplice de la mutilation du nez et des oreilles. Hérodote (II, 162) nous apprend que le roi Apriès ayant donné ordre à Patarbémis, homme considérable parmi les Égyptiens qui lui étaient restés fidèles, de lui amener Amasis vivant, quand ce personnage revint sans avoir réussi dans sa mission et se présenta seul devant lui, le roi, transporté de colère, et sans prendre le temps de la réflexion, *lui fit couper le nez et les oreilles*[1].

Un autre passage d'Hérodote nous montre que les mêmes peines étaient usitées en Perse[2]. Lorsque Zopyre, s'étant coupé lui-même le nez et les oreilles, se présenta en cet état devant Darius, « le roi fut accablé en voyant mutilé un des hommes les plus considérables de l'armée; il s'élança de son trône, jeta un cri et lui demanda qui l'avait traité de la sorte, et pour quel motif. » Or, il répondit : « Nul

[1] *Περιταμεῖν προστάξαι αὐτοῦ τά τε ὦτα καὶ τὴν ῥῖνα.*
[2] Hérodote, I, 155.

« homme, *hormis toi*, n'existe à qui soit donné assez « de puissance pour me mutiler. Ce n'est pas un « étranger, ô roi! qui l'a pu faire, mais je l'ai fait « moi-même, etc. »

Il semble ressortir de ces témoignages, ainsi que d'un passage de Diodore de Sicile (I, 60) que je rapporterai plus loin, qu'à part le cas d'adultère mentionné par cet auteur, les châtiments de ce genre ne pouvaient être prescrits que par le roi lui-même; mais, dans tous les cas, s'il n'en était pas ainsi, il est à noter que dans les seuls exemples que nous en connaissions, c'est toujours le roi qui ordonne ce châtiment. Nous pouvons donc affirmer que, dans le Papyrus judiciaire de Turin, c'est bien le roi qui inflige cette peine aux magistrats qu'il juge coupables.

Un passage du Papyrus Abbott (V, 5-7), faisant partie de l'enquête relative à la spoliation de certaines sépultures royales, fait allusion à cette peine. M. Birch n'en a pas parfaitement saisi le sens, quand il l'a traduit par ces mots : « Il connaissait tous les lieux, excepté les deux endroits; y portant les mains, il prononça un : « comme mon Seigneur existe! » en se touchant le nez et l'oreille, et plaçant les mains sur sa tête, etc. » Je lis ce passage comme il suit : « Il connaissait là tous les lieux, excepté les deux endroits vers lesquels il porta les mains:

[hieroglyphs] *a'riụ-w ânx'-ûz'à-senb r qenqen-w x'ent-w mesz'er-(ti)-w*..... « Il fit serment[1] par son tourment de son nez et de ses oreilles, » c'est-à-dire « il jura par le supplice du nez et des oreilles, etc......... »

Ces textes nous permettent de reconnaître le supplice de l'ablation du nez et des oreilles parmi les peines judiciaires de l'ancienne Égypte, et je dirai même parmi les plus graves et les plus redoutées, puisque nous la trouvons mentionnée dans un serment, comme si de nos jours on jurait par la peine capitale.

La quatrième rubrique du Papyrus de Turin nous montre encore un autre châtiment exprimé par les mots : [hieroglyphs] *a'r â-t*[2] *h'eqer-u* « faire maison (habitation ou emprisonnement) de tourments (ou jeûne?). » Le mot *h'eqer*, dont le déterminatif hiératique n'est pas certain, peut présenter la forme antique du copte ϩⲱⲕⲓ M. *Excruciare;* mais je suis plus porté à croire qu'il exprime le mot *h'oqer*[3] « faim, jeûne, privation de nourri-

[1] Littéralement : « un vie-santé-force! » c'est-à-dire « un *vivat*, un *ânx'-ûz'à-senb*, » et c'est probablement de cette expression, abrégée en *ânx'*, que vient le copte ⲁⲛⲁϣ « serment. » Une forme de serment qui n'est pas rare dans la Bible, est « vivit Jehovah quod... » Le roi Piankhi-Mériamoun, dans l'inscription de la stèle du mont Barkal, jure par sa vie et par l'amour d'Ammon. (De Rougé, *Inscription historique du roi Piankhi-Mériamoun*, p. 5.)

[2] La forme du groupe hiératique permettrait peut-être de lire *âr* « prison. »

[3] Ce mot est ordinairement déterminé par le signe de tout ce qui est mauvais ou nuisible [hieroglyph].

ture » copte ϩⲟⲕⲉⲣ M. *Famelicus esse.* Nous avons déjà dit, en effet, que certains délits, comme par exemple celui qui consistait à s'abstenir de dénoncer un crime dont on avait connaissance, étaient punis par la bastonnade et la privation de nourriture pendant plusieurs jours. Je dois cependant reconnaître que les mots *a'r â-t h'eqer-u* peuvent avoir une signification toute différente, et désigner simplement des travaux de construction auxquels les condamnés auraient été employés.

Je reste donc dans l'incertitude sur la nature de ce châtiment; mais, quel qu'il soit, étant infligé après la mutilation du nez et des oreilles, il rappelle, de la manière la plus frappante, la peine qui, au rapport de Diodore de Sicile, fut, sous le règne d'Actisanès, dans la ville de Rhinocolure, la punition de tous les malfaiteurs auxquels on avait coupé le nez. L'auteur s'exprime ainsi à cet égard (I, 60) : « Lorsque Actisanès, roi des Éthiopiens, fit la guerre à Amasis, les mécontents saisirent cette occasion pour se révolter. Amasis fut donc facilement défait, et l'Égypte tomba sous la domination des Éthiopiens. Actisanès se conduisit humainement dans la prospérité, et traita ses sujets avec bonté. Il se comporta d'une manière singulière à l'égard des brigands; il ne condamna pas les coupables à mort, mais il ne les lâcha pas non plus entièrement impunis. Réunissant tous les accusés du royaume, il prit une exacte connaissance de leurs crimes; il fit couper le nez aux coupables, les envoya à l'extrémité du désert, et les

établit dans une ville qui, en souvenir de cette mutilation, a pris le nom de *Rhinocolure*[1], située sur les frontières de l'Égypte et de la Syrie, non loin des bords de la mer; elle est presque entièrement dépourvue des choses nécessaires aux besoins de la vie. Le pays environnant est couvert de sel; les puits qui se trouvent en dedans de l'enceinte de la ville contiennent peu d'eau, et encore est-elle corrompue et d'un goût salé. C'est dans ce pays que le roi fit transporter les condamnés, afin que, s'ils reprenaient leurs habitudes anciennes, ils ne pussent inquiéter les habitants paisibles et qu'ils ne restassent pas inconnus en se mêlant aux autres citoyens. Puis, transportés dans une contrée déserte et presque dépourvue des choses les plus nécessaires, ils devaient songer à satisfaire aux besoins de la vie en forçant la nature, par l'art et l'industrie, à suppléer à ce qui leur manquait, etc.[2] »

L'habitation à Rhinocolure pourrait être, comme on le voit, désignée par l'expression : *habitation de tourments*, ou *habitation de jeûne, de privation de nourriture*. Le manuscrit de Turin désigne-t-il ainsi un lieu analogue de déportation? Ce lieu était aussi éloigné de Thèbes, puisque c'est après le départ des femmes pour cette destination que le roi envoie les hommes pour les y rejoindre. Mais toutes ces données sont trop vagues pour en tirer une conclusion.

[1] Ῥὶν « nez, » κόλουρος « coupé. »

[2] Traduction de M. F. Hoefer.

PL. I.

I _ 1

A

B

D

C

Les monuments nous montrent encore l'application assez fréquente de la bastonnade, qui semble avoir été administrée dans l'antiquité, comme de nos jours, pour punir les délits de moindre importance.

Pour résumer ce que nous avons pu découvrir de l'application du Code pénal pharaonique, nous rappellerons que nous avons trouvé d'abord la mention de peines indéterminées, celle du châtiment judiciaire quel qu'il soit; après cela, la peine de mort, qui, d'après les Papyrus Lee et Rollin, était prescrite par les livres sacrés ou hermétiques; enfin, la mutilation du nez et des oreilles, dont le roi rend lui-même l'arrêt; et quelques autres châtiments dont nous ne pouvons pas reconnaître la nature avec certitude. Ces faits nous montrent que si les Égyptiens eurent des lois dès la plus haute antiquité, la rigueur en était extrême. Ce n'est effectivement qu'après une bien longue expérience que les civilisations les plus avancées arrivent à une sage modération dans l'application de la justice.

# BAB ET LES BABIS,

OU

## LE SOULÈVEMENT POLITIQUE ET RELIGIEUX EN PERSE,

DE 1845 À 1853,

PAR MIRZA KAZEM-BEG.

(Suite.)

### § 13. ÉVÉNEMENTS DE ZENGAN.

Vers la fin des événements qui s'étaient accomplis dans le Mazandéran, le supplice de Bab avait eu lieu à Tauris [19 juillet 1849]. Les Babis, dispersés dans l'Aderbidjan et l'Irak, formèrent le projet d'un soulèvement. Ceux des murides qui s'étaient enfuis de Milân, et qui s'étaient joints aux Babis du Mazandéran, avaient été victimes des événements que nous avons relatés, et, en partie, avaient gagné Zendjan ou Zengan, ville de l'Irak-Adjam [sous le 46° de long. et le 36° 50″ de lat. sept.], à 50 kilomètres au nord-ouest de Soultanieh, nom qui restera à jamais célèbre dans les fastes de l'histoire des révolutions de la Perse. C'est dans cette ville de Zengan que, de différents points de l'Irak et à diverses époques, les Babis s'étaient rendus secrètement et avaient formé des plans pour agir contre le

V

CIAIR

Imp. Lemercier & Cie, Paris

A

VI, 1.

2.

3.

4.

B

5.

6.

7.

Imp Lemercier & Cie, Paris

gouvernement et le clergé. L'historien de la Perse attribue les succès qu'y obtint la doctrine de Bab, et la facilité qu'eurent les Babis vagabonds de s'y rassembler, à la faiblesse et à la superstition des habitants de cette ville. Quelle qu'en soit la raison, nous voyons cette doctrine faire de rapides progrès à Zengan dès le commencement du règne de Nasir-oud-din-Chah.

Avant de faire la relation des événements de Zengan, nous jugeons nécessaire de donner quelques éclaircissements sur les circonstances qui contribuèrent au succès des Babis dans cette ville.

Outre la soumission des Babis dans diverses localités, et celle des Loutis à Ispahan et à Tauris, le nouveau gouvernement avait à prendre à cette époque (septembre et octobre 1848) une mesure d'une grande importance politique. Il devait faire une campagne dans le Khorasan, afin d'y étouffer un soulèvement qui venait d'éclater par les menées de Salar. Cet événement avait pris naissance sous l'administration si malheureuse de Hadji-Mirza-Aghassi, et avait coûté au roi de grands sacrifices et des peines infinies, et, plus tard, l'attention du premier ministre, Mirza-Taki-Khan, dut se porter sur ces désordres qui troublaient le pays entier. On prétend même que ces révoltes dans le Khorasan pouvaient mettre en danger le trône du jeune souverain.

Je ne puis entrer ici dans les détails de cette affaire, que je ne cite qu'en passant, comme une des causes qui ont contribué à donner aux Babis de

Zengan des facilités à préparer le soulèvement qu'ils méditaient.

Une autre circonstance locale y aidait. Quelques années avant que la doctrine de Bab se fût répandue, un Moudjtehid avait, dans des discussions religieuses, énoncé à Zengan des idées d'une hardiesse inconnue jusque-là. Il disait, par exemple, que le vin ne pouvait pas être considéré comme une substance impure (*nèdjès*), le Coran et les traditions se taisant à cet égard [1]. Le clergé en masse s'était soulevé contre lui, mais vainement, car lui-même était considéré comme une autorité en ces matières, et ses paroles lui avaient attiré beaucoup de prosélytes

[1] Les Moudjtehids ne s'entendent pas entre eux quand ils parlent de pureté ou d'impureté, de ce qui est licite ou illicite dans les productions du monde physique. En tête de chaque livre juridico-religieux, des chapitres entiers traitent de ces matières, sous le titre général de pureté (*teharet*). Le porc, le chien, les infidèles, le sang, les corps morts, le vin et les spiritueux, y sont considérés comme impurs, et tout contact avec ces impuretés est défendu. Si une seule goutte de liquide spiritueux tombe sur le vêtement d'un musulman, ou si seulement ce vêtement est en contact avec un chien, un porc ou un infidèle, et y laisse une trace humide, le musulman ne peut faire ses prières qu'après les purifications voulues pour cette circonstance. La vente ainsi que l'emploi de substances et d'animaux impurs sont défendus; ainsi, défense est faite de boire du vin et de manger du porc; défense est faite aussi d'en vendre. Cependant la prohibition concernant quelques objets est sujette à discussion, comme l'usage de l'opium et du tabac; la vente et l'achat de peaux tannées sont défendus par les uns et permis par les autres. Malheureusement toute la sagesse du clergé est employée en de semblables discussions et raisonnements. (Voyez *Chéraï oul-islam*, 1re liv. édit. de Saint-Pétersbourg, art. 1-4.) Quant à ce qui concerne le vin comme substance impure et la permission d'en boire, personne jusqu'alors n'avait osé en dire un mot.

parmi les amateurs de vin, fort nombreux en Perse. Ce savant se nommait Moulla-Mohammed-Ali. Il avait achevé ses études dans le Mazandéran, sous la direction de Chérif oul-Ouléma Moudjtehid, fameux dans toute la Perse. Après avoir obtenu le titre de Moudjtehid, il alla se fixer à Zengan, où il commença à enseigner sa nouvelle doctrine. Les discussions se multipliaient ainsi que les brochures, voire même des traités complets.

Le parti du Moudjtehid grossissait. Sa renommée s'étendit bientôt dans le monde musulman, et y produisit une grande agitation. Moulla-Mohammed-Ali affronta l'orage, et, inspiré par la vérité, il en retira encore cette perle précieuse : que rien dans la nature n'est impur!... Bien que cette pensée soit en opposition flagrante avec les préjugés et le fanatisme islamite, beaucoup d'hommes cependant se laissèrent entraîner et la confessèrent, et il fut bientôt entouré d'une espèce de puritains qui se séparèrent de la foule des fanatiques. C'est à cette époque que se répandit la doctrine de Bab. Le gouvernement s'empara d'abord de la personne de ce Moudjtehid (ceci se passait vers la fin de 1846, ou au commencement de 1847). Le précédent Chah avait donné l'ordre de l'emmener de Zengan, où il avait fait tant de bruit, et de le placer sous la surveillance du Kélanter Mahmoud-Khan [1].

Pendant l'interrègne, nous voyons Moulla-Mo-

[1] Nous avons parlé plus haut de ce Mahmoud-Khan, note dernière du § 12.

hammed-Ali à Zengan; mais alors il était devenu le plus actif, le plus inébranlable des sectateurs de Bab. Nous sommes tenté d'attribuer ce changement à la similitude des principes, à une espèce d'affinité qu'il trouva dans la doctrine primitive des Babis avec ses propres convictions; peut-être voulait-il aussi utiliser la renommée toujours croissante du nom de Bab, et, en portant le nom de Babi, atteindre plus sûrement son but et se réunir à ceux de cette secte qui se trouvaient à Zengan. Il fut en effet reçu dans leur communauté avec le plus vif et le plus sincère enthousiasme.

L'historien Soupehr relate à sa manière sa fuite de Téhéran, pendant l'agitation qui suivit la mort de Mohammed-Chah, et la réception chaleureuse que lui firent les Babis et les Zengan. Un homme d'énergie comme Moulla-Mohammed-Ali devait occuper à la longue la première place parmi les Babis de Zengan.

Reprenons maintenant le cours de notre récit. La nouvelle de l'agitation qui régnait dans le Mazandéran se répandit partout. Zengan se trouve à mi-chemin entre Tauris et Téhéran. Les habitants de Zengan étaient divisés en deux partis, les Chiites et les Babis, ennemis plus ou moins déclarés, et les uns et les autres vivaient auparavant en paix. Les Babis cherchèrent à augmenter le nombre des admirateurs de Bab, qui, d'après leurs propres expressions, souffrait d'odieuses persécutions pour la vérité, et cela grâce à l'hostilité sans frein ni limite du

clergé. Ils y réussirent si bien qu'une grande partie des habitants des villages voisins se réunit à eux, et Moulla-Mohammed-Ali, à la tête de tous les Babis, commença à prêcher publiquement.

Il mit à profit la faiblesse du gouverneur Amir-Arslan-Khan[1], son insouciance et son peu de perspicacité, et surtout l'embarras du gouvernement, entièrement absorbé par les événements de Méched. Il commença à acheter secrètement des armes et à amasser des munitions et des vivres qu'il fit déposer dans un endroit secret, car il ne désespérait pas de voir ses frères du Mazandéran mener à bonne fin leur entreprise. Le nombre des sectateurs de Bab augmentait au point que la moitié des habitants de la ville et des campagnes environnantes avaient embrassé la nouvelle doctrine, et tous, comme mus par un même sentiment, avaient juré de défendre jusqu'à leur dernier souffle leurs convictions, leur liberté et leur indépendance vis-à-vis du clergé[2].

Tout se passa d'abord sans obstacle, et conformément aux désirs de Moulla-Mohammed-Ali; ce-

[1] D'après M. Mochenin, le gouverneur de Zengan, qui y trouvait son intérêt personnel, contribuait à prolonger la pénible situation dans laquelle la ville était plongée.

[2] L'historien de la Perse porte le nombre des Babis à quinze mille, tandis que la ville de Zengan ne contenait pas alors plus de douze mille habitants, dont la moitié était chiite, et la campagne environnante ne pouvait évidemment fournir un appoint assez nombreux pour parfaire le chiffre. D'après d'autres renseignements, tous les Babis réunis ne pouvaient dépasser sept mille hommes à Zengan.

pendant des conflits ne devaient pas tarder à naître entre eux et leurs concitoyens chiites de Zengan.

### § 14. PREMIERS TROUBLES À ZENGAN. LES BABIS SE SOULÈVENT OUVERTEMENT (mai 1849).

Moulla-Mohammed-Ali avait pour politique d'augmenter par tous les moyens le nombre des adeptes de Bab, et d'inspirer à ses murides l'amour de l'abnégation, afin de tenir toute prête, en cas de besoin, une nombreuse et forte milice. Il n'était exactement renseigné ni sur ce qui se passait dans le Mazandéran, ni sur le sort de Bab lui-même, dans l'Aderbidjan. En attendant, chacun d'eux cherchait à encourager ses confrères proches ou éloignés, afin que ni paroles ni actions ne fussent capables de les entraîner au découragement.

Cependant Moulla-Mohammed-Ali avait, avant tout, les mœurs persanes et la vanité asiatique; aussi, malgré son désir et ses efforts pour éviter toute espèce de discorde et de collision, il ne put se contraindre. Jamais il ne marchait dans la ville, ni ne se rendait dans les villages voisins, sans être accompagné d'une suite armée et nombreuse, de six cents à mille hommes. Ainsi le voulait le luxe oriental; ainsi le voulait la prudence, car Moulla-Mohammed-Ali n'ignorait pas qu'Amir-Arslan-Khan avait à cette époque reçu secrètement l'ordre de l'arrêter et de le faire conduire à Téhéran.

Le désir de défendre l'honneur de ses serviteurs est poussé en Perse jusqu'à la passion. Ceux qui

connaissent la Perse savent que les querelles qui y éclatent entre les grands, et dont les suites sont si fâcheuses, sont le plus souvent occasionnées par les serviteurs; ceux-ci commencent, et puis viennent les maîtres qui prennent leur parti, et vident le différend à leur manière; c'est ce qui arriva à Zengan. Un des serviteurs de Moulla-Mohammed-Ali s'était pris de querelle avec un des habitants du parti opposé; la police s'en étant mêlée, le délinquant fut mis en prison par ordre du gouverneur. Moulla-Mohammed-Ali prit chaleureusement la défense de son serviteur, et il en résulta de grands désordres qui finirent par une guerre ouverte. Il ordonna à ses murides de délivrer le prisonnier, quoi qu'il pût en advenir. Tous les Babis s'armèrent, et en un clin d'œil ils eurent cerné la prison.

Le gouverneur envoya des troupes contre eux, mais elles furent repoussées; la prison fut envahie, et leur coreligionnaire délivré ainsi que tous les autres prisonniers. Dans l'entraînement de la passion ils tournèrent leurs armes contre ceux des habitants qui n'appartenaient point à leur parti et prenaient celui du gouvernement; ils en massacrèrent un grand nombre sans distinction de sexe, d'âge ni de condition, et livrèrent leurs demeures au pillage et aux flammes. Cette vengeance toute sauvage était la conséquence de menaces proférées depuis longtemps par les Chiites. Excités par le clergé à défendre la vraie foi, ils nourrissaient de longue date contre les Babis une haine profonde, qui s'était souvent ma-

nifestée par des paroles et des voies de fait : le terrible chef spirituel des Babis avait contenu jusqu'alors cette haine à laquelle il s'associait maintenant.

Cette victoire enhardit les Babis au point que Moulla-Mohammed-Ali leur ordonna de se séparer du reste des habitants, et de se constituer en milice régulière. Ils s'emparèrent des principaux quartiers de la ville et se mirent en devoir de les fortifier. Plusieurs jours se passèrent ainsi en préparatifs de défense, et le chef des Babis se réjouissait intérieurement du dévouement absolu qu'il avait su inspirer à ses murides, et jugea nécessaire de les astreindre à une certaine discipline. Il forma une espèce d'état-major, et prit pour chefs militaires ceux qui lui étaient le plus dévoués, et dont la prudence et l'esprit d'ordre lui inspiraient le plus de confiance. En peu de temps il organisa une espèce d'administration militaire qui fonctionnait régulièrement, et même, à ce que dit l'historien de la Perse, une artillerie et quelque chose comme une fonderie, ou plutôt une fabrique de canons.

A la vue de ces préparatifs, le gouverneur de Zengan comprit bien que les forces dont il disposait seraient insuffisantes; en conséquence, il expédia des courriers pour avertir de ce qui se passait et demander des secours. Pendant ce temps les Babis s'étaient assez bien fortifiés, et Moulla-Mohammed-Ali songeait au moyen de s'emparer de la citadelle nommée Kalaï Ali-Merdan-Khan, qui s'élevait au

milieu de la ville et passait pour imprenable. S'il parvenait à s'y fortifier, il avait tout lieu d'espérer qu'il pourrait résister aux efforts des troupes du roi, en cas d'un échec en rase campagne.

Sur ces entrefaites, on lui fit savoir que des troupes étaient prêtes à partir de la capitale pour venir au secours du gouverneur; en conséquence, il fit tout préparer pour donner l'assaut.

Le jeudi 27 mai 1849, il tenta la première attaque contre la citadelle, mais il fut repoussé avec perte par les habitants et les troupes que commandait Amir-Arslan-Khan, et il s'engagea un combat sanglant où les deux partis perdirent beaucoup de monde; mais le lendemain 28, rien ne put arrêter l'élan des Babis, qui s'emparèrent de la citadelle et s'y établirent. On vit alors auprès de Moulla-Mohammed-Ali un Sardar, commandant des troupes, et un *Serhen*, colonel, chef de régiment, que l'historien de la Perse nomme, l'un Mirza-Riza, l'autre Mirza-Salih.

Dans l'orgueil que lui inspira sa victoire, le chef des Babis se mit en tête de chasser les autorités de la ville et des environs, de se substituer à elles, et de fonder une espèce de principauté indépendante de Babis.

Il donna donc l'ordre à Mirza-Salih de s'emparer du gouverneur, et lui donna, pour mettre ce dessein à exécution, un détachement composé d'hommes déterminés. Le dimanche 30 mai, la maison du gouverneur fut cernée, mais des escouades dis-

séminées dans différentes parties de la ville pour la sûreté de ses habitants accoururent au secours de Amir-Arslan-Khan; alors s'engagea dans une des rues étroites de Zengan une mêlée sanglante; du haut des maisons on fit pleuvoir sur les Babis une grêle de balles; ni leur courage, ni leur acharnement ne purent rien; leur commandant fut tué, et ils durent battre en retraite. Cet échec obligea les Babis à mettre plus d'ordre dans leurs dispositions, et, durant six jours entiers de fatigues excessives, ils achevèrent de se fortifier et augmentèrent leurs munitions et leurs vivres; quant au gouverneur de la ville, il attendait des secours.

§ 15. ARRIVÉE DE NOUVELLES TROUPES. — FERMETÉ DES BABIS; LEURS EXPLOITS (juin et août 1849).

Plus de deux semaines se passèrent sans combat. Les Babis employèrent ce temps à se fortifier et à multiplier leurs *sengaerś* [retranchements], au point qu'au mois d'août, dit l'historien Soupehr, ils en avaient élevé quarante-huit, des mieux fortifiés. De plus, leurs maisons constituaient de véritables retranchements reliés entre eux, et communiquant intérieurement, de sorte que les Babis n'avaient pas même besoin de sortir dans la rue.

Le 14 juin, le régiment de cavalerie du Khemsè, commandé par Sadr oud-Daulè, qui se trouvait à Soultaniè, reçut du roi l'ordre de se rendre à Zengan. Douze jours après, les commandants militaires de Firouz-Kouh, de Meragha, de Chahseven et

d'Afchâr, y arrivèrent avec leurs troupes, deux canons de six, deux mortiers et cinquante artilleurs; vers le 26 juin, ils prirent position et élevèrent des fortifications contre les Babis. Des dispositions furent prises pour attaquer leurs premiers retranchements, et nommément les senguers de Meched-Pir et de Mirza-Feredjoullah. Quoique d'une témérité à toute épreuve, les Babis ne pouvaient pas résister à une attaque en règle; et, bien que l'armée persane soit fort arriérée dans l'art militaire, comparativement aux armées européennes, elle devait nécessairement l'emporter sur les Babis auxquels cet art était tout à fait inconnu.

Le 11 juillet ou environ, une mine fit sauter le senguer de Meched-Pir, qui fut occupé après un combat où les assiégeants firent de telles pertes qu'ils se seraient retirés sans l'arrivée de nouvelles forces venues à leur secours; c'était Moustafa-Khan, de Kadjar, qui, par ordre du gouvernement, était parti à marches forcées avec son régiment [le seizième de Chekak], et qui était arrivé au moment où les troupes hésitaient à attaquer le second senguer. Encouragées par la présence de Moustafa-Khan, qui d'ailleurs avait reçu des pleins pouvoirs pour l'extermination des Babis, elles suspendirent l'attaque et attendirent les dispositions qu'il prendrait.

Le 4 août, de grand matin, les troupes du roi avec les nouveaux renforts marchèrent en bon ordre contre le second retranchement, le senguer de Feredjoullah. Les Babis résistèrent courageusement,

malgré le nombre et la bonne tenue des assaillants. Dès le commencement de l'action, une mine, creusée par les ingénieurs, endommagea beaucoup ce senguer, et lança dans les airs vingt des Babis. Cependant l'ardeur des assiégés n'en fut point ralentie : durant sept jours entiers, ils tinrent bon, et ce n'est que le huitième qu'ils durent se résoudre à abandonner ce senguer et à se replier sur les autres retranchements. Dans cette affaire, les troupes perdirent beaucoup de sarbaz et de noukers, ainsi que deux de leurs chefs; les Babis eurent vingt-six hommes tués, et il leur fut fait trois ou quatre prisonniers. Des deux côtés, dit Soupehr, on consacra deux jours au repos.

Les Babis ne furent nullement découragés par la perte de ces deux retranchements qui, démantelés comme ils l'étaient, ne pouvaient plus servir de point stratégique; ils comprenaient aussi que l'ennemi aurait rarement recours à ses canons et à ses mortiers dans la crainte de causer des dommages aux autres quartiers de la ville, habités par les Chiites. Tout leur faisait espérer que le siége traînerait en longueur, et, comme ils étaient abondamment pourvus de provisions de toute espèce, ils ne désespéraient point du succès, quoique les troupes du roi augmentassent chaque jour.

Le 14 août arrivèrent des troupes fraîches sous les ordres de Mohammed-Ali et de Kasim-Beg; elles se réunirent aux autres régiments, et tout fut disposé pour une nouvelle attaque. De grand matin la

fusillade s'engagea entre les deux partis ennemis, et le combat dura toute la journée avec une chance égale. Moulla-Mohammed-Ali, voyant qu'il avait affaire à de trop bonnes troupes pour en avoir facilement raison, et qu'elles avaient été renforcées par un grand nombre d'habitants de la ville, voulut tenter une diversion. Par son ordre, le feu fut mis au bazar de Zengan. Sa ruse eut tout le succès qu'il en attendait, car les habitants abandonnèrent aussitôt le lieu du combat pour sauver leurs biens; les soldats accoururent aussi sur le lieu du sinistre, autant pour piller que pour aider à éteindre l'incendie. Alors quelques centaines de Babis déterminés sortirent de leurs retranchements sur l'ordre de Moulla-Mohammed-Ali, se jetèrent sur les soldats dispersés, et en firent un grand carnage; beaucoup de Babis perdirent aussi la vie. Les troupes se retirèrent pour prendre du repos et faire de nouveaux préparatifs.

§ 16. NOUVEAU BAB. — COMBAT SANGLANT (août-novembre 1849).

Pendant trois mois, les Babis se défendirent en désespérés. Heureusement pour le gouvernement, les événements étaient pendant ce temps-là conduits à bonne fin dans le Khorasan, et Méched s'était soumis. Mohammed-Khan, l'ex-général-gouverneur de Tauris, reçut du roi l'ordre de marcher contre les Babis de Zengan, avec de forts détachements et une artillerie imposante. Sur ces entrefaites, les nouvelles concernant les châtiments infligés aux

Babis dans le Mazandéran et le supplice de Bab lui-même à Tauris se succédaient rapidement. Les Babis, qui jusqu'alors avaient montré une fermeté inébranlable, se laissèrent aller au découragement; les fatigues inséparables d'une lutte prolongée les irritaient; l'accablement l'emporta sur leur énergie accoutumée, et un grand nombre des habitants des villages voisins qui avaient embrassé la nouvelle doctrine se retirèrent dans leurs foyers.

Moulla-Mohammed-Ali ne se laissait point décourager. Il avait remarqué le désordre qui s'était introduit au milieu des siens, et, craignant que le nom de Bab, qui venait d'être fusillé, n'eût plus le même prestige et fût insuffisant pour soutenir leur courage, il leur fit croire que, bien que Bab n'existât plus, la Providence avait désigné quelqu'un pour le remplacer, et qu'il était lui-même envoyé par le ciel pour être le défenseur de la vérité, comme l'avait été Seïd-Ali-Mohammed[1]. Pour ranimer leur courage et leur abnégation, il leur promit ce qu'ils attendaient au nom de Bab, l'empire du monde. Le nouveau *murchid*, grâce à son éloquence et à son dévouement, sut inspirer une si

[1] D'après tout ceci, on peut remarquer que les doctrines de Bab et des autres philosophes modernes ont été altérées dans la suite; mais, à leur origine, ces doctrines ont beaucoup de rapport avec le christianisme. Ces philosophes ne se sont pas considérés comme étant les uniques portes conduisant à la vérité; mais, d'après leurs convictions, il est donné à chacun d'atteindre au plus haut degré dans la contemplation de la vérité et d'être *bab* (porte conduisant à la vérité). Le philosophe de Smolensk dont il sera parlé à la fin du chapitre III se considère aussi comme *bab*.

grande confiance à ces hommes naïfs, que rien désormais ne leur parut impossible; ils firent de nouveaux canons [1], augmentèrent leurs munitions et, à ce qu'on assure, firent même de la poudre [2].

Bientôt arrivèrent de nouvelles troupes. Mohammed-Khan avait reçu du premier ministre des instructions plus humaines, qui l'autorisaient à agir par des voies pacifiques et à éviter toute effusion de sang; mais malheureusement de semblables moyens ne pouvaient réussir, car la conduite astucieuse et déloyale du commandant des troupes dans le Mazandéran était présente à la mémoire de tous. Les Babis avaient concentré leurs forces dans un des quartiers de la ville et en avaient démoli ou brûlé les autres édifices. Ils s'étaient entourés d'un fossé profond, au-dessus duquel s'élevait un grand boulevard ou rempart en terre; ils avaient accumulé tous les moyens de défense et élevé vingt nouveaux retranchements et batteries; de plus, les maisons qu'ils occupaient avaient les fenêtres et les toits fortifiés. Une nouvelle attaque fut résolue pour le lendemain par les assiégeants.

[1] Après l'anéantissement des Babis de Zengan, on trouva entre autres des canons de leur composition; ils étaient faits de cylindres d'une tôle épaisse, avec des crampons de fer à l'extérieur, et le tout assez bien forgé. L'historien de la Perse dit que la confection en était confiée à Hadji-Kazim, de Kalkout; ils ne faisaient que des canons de fer. Les villages voisins fournissaient secrètement aux assiégés tout ce qui pouvait leur être nécessaire pour cette fabrication.

[2] M. Mochenin confirme ce fait; mais dans le peuple on disait qu'ils se procuraient de la poudre des soldats persans eux-mêmes, qui étaient chargés de les combattre,

Vers la fin du mois d'août, les troupes nouvellement arrivées, et qui, réunies aux anciennes, s'élevaient à trois mille hommes, s'ébranlèrent pour marcher contre les fortifications des Babis. La rue Goulchèn était occupée par le régiment de Nasiriiè, récemment arrivé; le régiment de Chékak avait pris position au côté opposé; le reste des troupes occupait divers postes désignés par Mohammed-Khan. A l'heure fixée, l'attaque commença. La valeur des Babis, poussée jusqu'au désespoir, aurait été insuffisante contre des forces aussi supérieures, s'ils n'avaient eu recours à la ruse. L'historien Soupehr relate fort naïvement ce fait, qui couvre de honte les troupes du roi. «Le brave» régiment qui porte le nom du chah (Nasiriiè, de Nasir) y figure comme une bande désordonnée de gamins de village, qui se précipitent avec avidité sur les dragées et les friandises qu'on leur jette! Nous ne prétendons pas ici faire une diatribe, ni dire quoi que ce soit contre l'armée du roi; nous le répétons, nous ne faisons que reproduire les paroles de l'historien. Moulla-Mohammed-Ali, voyant que les choses allaient de mal en pis, imagina de faire jeter par les fenêtres et du haut des toits plats des maisons, dans toute la longueur de la rue, tout ce qui pouvait se trouver en argent et en ustensiles de ménage. Les soldats se précipitèrent sur cette proie qui leur était offerte, et il s'ensuivit naturellement un désordre complet. A un signal, les Babis fondent sur ces «braves,» les battent complétement, et les forcent

à abandonner leur position au moment où Mohammed-Khan comptait sur la victoire. Les vrais croyants durent se retirer honteusement.

Mohammed-Khan prit la résolution de parlementer. « Trop de sang musulman a été répandu, écrivit-il à Moulla-Mohammed-Ali, je vous offre la paix ; car je crois qu'il est préférable de terminer le différend d'une manière pacifique. »

A cette époque, Aziz-Khan, général très-connu, et qui, dans la suite, fut quelque chose comme ministre de la guerre à Téhéran, traversait Zengan, se rendant à Tiflis, où il allait de la part du roi féliciter le grand-duc, aujourd'hui empereur Alexandre II, sur son heureuse arrivée dans ses provinces transcaucasiennes. Aziz-Khan, homme aussi distingué par son esprit que par son intelligence, soutint Mohammed-Khan; tout fut employé pour entraîner les Babis à accepter la paix qui leur était offerte. Mirza-Hassan-Khan, chef d'état-major du ministre de la guerre et frère du grand vizir Mirza-Taki-Khan, qui traversait Zengan pour se rendre de Tauris à Téhéran, offrit également ses bons offices. Malheureusement les Babis, qui n'ignoraient plus le sort de leurs coreligionnaires du Mazandéran, tombés victimes d'une indigne fourberie, ne voulurent rien entendre. On se vit donc contraint de tout disposer pour une nouvelle attaque, à laquelle Aziz-Khan lui-même prit une part active.

Vers le 10 septembre, on donna l'assaut, et l'affaire fut des plus sanglantes. Le « brave » régiment Na-

siriiè, qui s'était distingué au commencement de l'action, fut culbuté par les Babis. Le régiment de Chérak, accouru à son secours, fut mis en fuite. « La bravoure avec laquelle les Babis de Zengan[1] repoussèrent les troupes, ainsi que les pertes considérables que subirent ces dernières, dit M. Sévruguin, sont des faits connus de tous. Une poignée[2] de rebelles, ajoute-t-il, extermina plus de trois mille soldats. » Les Babis eux-mêmes perdirent les deux tiers des leurs dans cette affaire[3]; mais l'ennemi n'avait pas la possibilité de se renseigner à ce sujet, et jugeant du nombre de ses adversaires à la vigueur de la défense, il les croyait fort nombreux.

### § 17. MÉCONTENTEMENT DU GOUVERNEMENT. EXPÉDITION DE FERROUKH-KHAN. INSUCCÈS DES TROUPES DU ROI (septembre-novembre 1848).

Ainsi les Babis, malgré leur petit nombre, triomphaient d'une armée nombreuse. Aziz-Khan, indigné de la conduite du régiment de Chérak, en réprimanda vertement le chef, ainsi que ses subordonnés; il fit administrer la bastonnade, presque

[1] Il ne restait presque plus dans toute la ville que les Babis, les vrais croyants ayant été forcés d'abandonner leurs demeures pour se réunir aux assiégeants.

[2] Bien que l'historien de la Perse se soit plu à augmenter le nombre des Babis enfermés dans Zengan, M. Sévruguin suppose qu'à cette époque ils ne devaient pas être plus de mille deux cents hommes.

[3] Nous pensons que c'est dans les deux ou trois premiers assauts dont nous avons parlé au paragraphe 16.

jusqu'à mort, au capitaine Abou Thalib-Khan, qui commandait une compagnie de ce régiment, et était, plus que les autres, coupable du désordre qui avait eu lieu.

Ce fut ensuite le tour du gouvernement de se montrer courroucé de la conduite des troupes à Zengan, et de celle de leurs chefs. Les commandants des régiments Firouz-Kouh et Chérak furent sévèrement admonestés; le chef du régiment de cavalerie de Khemsè fut destitué et remplacé par Ferroukh-Khan, chef d'un détachement du régiment d'Afchar. Le 22 septembre, cet officier supérieur arriva à Zengan, où il attendait la venue de trois nouveaux régiments : le quatrième de Tauris, qui avait pour chef Ali-Khan, fils d'Aziz-Khan; le régiment de Kérous, sous le commandement de Hassan-Ali-Khan, et le régiment de Zérend, sous celui de Mohammed-Khan.

Il fut arrêté, en conseil de guerre, que l'on ne donnerait pas l'assaut, mais que la ville serait rigoureusement bloquée, et qu'on aurait recours à un moyen fort vulgaire dans les fastes de la guerre en Orient, qui consiste à faire mourir l'ennemi de soif et de faim. Vu la position de Zengan, ce moyen devait mieux réussir aux assiégeants qu'il n'avait réussi contre les Babis du Mazandéran. Tous les moyens de communiquer avec les gens du dehors furent entièrement enlevés aux Babis; les puits furent comblés et les sources détournées, autant que cela fut possible. Bien qu'il ne fût pas tout à fait impossible

aux assiégés de se procurer de l'eau[1] en creusant des puits, ce ne pouvait cependant être en quantité suffisante, et le hideux fantôme de la soif était là menaçant; la famine et la mort devaient être le résultat d'un blocus prolongé. De plus, avis avait été donné aux assiégés, que ceux d'entre eux qui, par suite de leur repentir, voudraient se sauver, pourraient quitter la citadelle par un chemin qui leur était réservé et où personne ne les inquiéterait. Le blocus se prolongea ainsi pendant deux mois environ, et les vivres commençaient à manquer aux Babis, qui cependant ne se laissaient point abattre. Leurs femmes et leurs filles avaient attiré l'attention des ennemis eux-mêmes, au point que Ferroukh-Khan ne put s'empêcher de manifester son étonnement en voyant l'énergie et l'abnégation dont elles faisaient preuve, et ne craignit pas de les citer comme exemple aux troupes du roi.

A cette époque, Ferroukh-Khan reçut du premier ministre une lettre dans laquelle il louait fort sa tactique et lui promettait de grandes récompenses dès qu'il reviendrait porteur de bonnes nouvelles.

[1] L'insuffisance de l'eau se fait vivement sentir dans toute la Perse. Les villes s'en procurent d'un endroit souvent fort éloigné par un canal souterrain et secret; l'eau y arrive dans des bassins ou des puits construits dans divers quartiers, et c'est là que les habitants s'en fournissent. Lorsqu'on assiége une ville, le premier soin des assiégeants est de combler les conduits d'eau avec des ordures, etc. C'est là une ancienne coutume de l'Orient; c'est pourquoi les aqueducs souterrains et la position des sources sont toujours tenus secrets pour les étrangers, et pendant un siége, le premier soin des assaillants est de découvrir ces canaux.

Ainsi encouragé, Ferroukh-Khan renchérit encore sur les mesures prises antérieurement, et attendit un moment opportun pour frapper le dernier coup.

Moulla-Mohammed-Ali, de son côté, sachant bien qu'il ne pouvait songer à faire une sortie, et ne voyant d'ailleurs aucune issue à sa situation, eut pour la troisième fois recours à la ruse. Par certains signes trompeurs, il était parvenu à attirer l'attention de l'ennemi sur un des retranchements avancés, et à lui faire croire que leur magasin se trouvait là; c'est de ce côté qu'il fit faire une fausse alerte.

Tout à coup, pendant la nuit, une explosion se fait entendre dans ce retranchement. Le plus proche détachement de troupes ne doutant pas que cette explosion ne fût l'œuvre de leurs ingénieurs, et voyant des hommes sortir en désordre du retranchement des Babis, s'élança à l'assaut aux cris de *Allah! Allah!* dans l'intention d'arriver les premiers et de profiter du butin. Moulla-Mohammed-Ali avait, peu de temps auparavant, envoyé à Ferroukh-Khan deux de ses plus dévoués murides, avec la mission d'employer la ruse pour l'attirer dans la ville avec un détachement.

C'était le soir, à une heure avancée et par le chemin « ouvert à ceux qui désiraient se sauver par la fuite, » que ces deux murides avaient quitté la ville sans être inquiétés, et s'étaient présentés au commandant en chef avec les signes du plus sincère repentir. Mohammed-Khan et Ferroukh-Khan accueillirent les transfuges avec bonté, espérant que des

caresses et une généreuse hospitalité ôteraient aux assiégés cette méfiance qui leur avait fait repousser toutes les propositions de paix. Les émissaires jouèrent leur rôle dans la perfection, et se répandirent en malédictions sur leur vie et leurs erreurs; ils peignirent la crainte, la terreur, sous l'empire de laquelle les tenait un despote sanguinaire, et demandèrent qu'on les aidât à se venger. « Tous les assiégés, continuèrent-ils, sont prêts à livrer leur tyran à la première occasion; mais ils sont liés par leurs familles, et surtout par la certitude d'une mort inévitable qui, au moindre soupçon, les menace, eux, leurs femmes et leurs enfants. »

La lettre du premier ministre miroitait constamment aux yeux de Ferroukh-Khan; elle le fascinait et était l'objet constant de ses rêves. Depuis le jour où il l'avait reçue, il ne songeait qu'aux moyens de se distinguer seul aux yeux de Mirza Taki-Khan. Il demanda aux transfuges s'il n'était aucun moyen de sauver tant de malheureuses victimes. Ils réfléchirent longtemps..... enfin, ils dirent : « Il existe tout près de la porte de Kazvin un passage secret qui conduit droit à la demeure de l'infâme Moulla-Mohammed-Ali; il suffirait de cerner cette demeure, pour que tous les murides passassent de notre côté; alors lui et ses partisans dévoués seraient entre nos mains. » La soif de distinctions, la gloire qui devait rejaillir sur lui, avaient si fort tourné la tête de Ferroukh-Khan, qu'il se laissa prendre à l'appât qui lui était offert. Sans mettre qui que ce fût dans la con-

fidence, dit l'historien de la Perse, il prit une centaine de soldats les plus déterminés parmi les hommes de son régiment, et, guidé par les transfuges, il se dirigea vers le lieu indiqué, bien avant l'aube; c'était à trois cent cinquante mètres environ du retranchement où l'explosion préméditée avait été préparée.

Moulla-Mohammed-Ali avait fait évacuer deux ou trois retranchements élevés le long du « chemin secret » que suivait Ferroukh-Khan. Comme il ne rencontrait aucun obstacle, il passa outre et pénétra dans la ville. Partout régnait le plus profond silence. Il voulut faire occuper les retranchements abandonnés, mais ses guides l'en dissuadèrent dans la crainte, disaient-ils, de donner l'éveil. Aussitôt que l'imprudent Ferroukh-Khan fut arrivé au lieu désigné, ses guides disparurent comme par enchantement.

Tout à coup l'explosion dont nous avons parlé se fait entendre; les Babis, sortant de tous côtés, entourent le détachement de Ferroukh-Khan, et tout moyen de salut devint impossible. De l'autre côté, les sarbaz, montés à l'assaut après l'explosion, avaient eu le même sort; ils s'étaient vus inopinément cernés par les Babis, qui en firent un vrai carnage, et bien peu parvinrent à s'échapper. Douze hommes seulement furent épargnés, y compris l'imprudent Ferroukh-Khan; ils furent désarmés et présentés aux chefs des Babis.

Dans le camp, tous étaient plongés dans le plus grand étonnement; ils ne comprenaient rien à ce qui

arrivait, et chacun croyait faire un mauvais rêve..... Quelques instants après l'explosion, on entendit des chants qui venaient du côté de la ville..... c'étaient les Babis qui entonnaient en chœur ce chant de triomphe :

Ainsi volent à l'appât
Les crédules passereaux ;
Oui! c'est ainsi qu'ils s'abattent
Dans les filets qui leur sont tendus.
Ils sont disparus tous!
Ils ne reverront plus leurs nids :
Ainsi le leur a ordonné Allah!
Non, ils ne les reverront plus :
A cela les a condamnés Allah!

Au bout de quelque temps, tout fut expliqué. Les troupes, au lieu de voler au secours de leurs camarades ou au moins de les venger, commencèrent à battre en retraite, effrayées des cris qui retentissaient dans la citadelle, terrifiées par les récits des sarbaz qui étaient parvenus à s'échapper et qui racontaient des choses surprenantes sur les Babis.

Ferroukh-Khan et les onze autres prisonniers moururent dans les supplices. L'armée perdit trois cents hommes dans cette affaire; quant aux pertes que les Babis essuyèrent, rien n'en a transpiré; on sait seulement qu'après cela il n'en resta pas plus de trois cents dans tout Zengan : un plus grand nombre avait pris la fuite.

### § 18. GRANDE EXPÉDITION CONTRE ZENGAN. EXTERMINATION DES BABIS (janvier et février 1850).

Après le supplice de Bab, qui avait eu lieu le 19 juillet 1849, et que nous avons raconté plus haut dans sa biographie, le gouvernement persan tint aussi secrètes que possible les opérations militaires contre les Babis de Zengan. Un sentiment involontaire de compassion pour le sort de Bab donna lieu à divers commentaires dans l'Aderbidjan et l'Irak. La seule gazette qui existe jusqu'à présent en Perse, et qui paraît sous les auspices du gouvernement, la *Revue quotidienne de Téhéran*, renfermait journellement des articles contre l'impiété des Babis, la tendance de leur doctrine vers le socialisme, l'égalité et surtout la possession en commun des femmes des vrais croyants, un communisme, enfin, renouvelé des temps de Mazdek. Dans ces articles, en un mot, on touchait à tout ce qui pouvait éveiller des sentiments de crainte et de conservation parmi les paisibles habitants du pays. Toutes ces précautions n'empêchaient point des gens de toutes les classes de semer l'agitation dans les esprits par leurs conversations secrètes sur l'inhumanité du gouvernement, sur l'iniquité qu'il avait montrée au jugement et à la condamnation de Bab, sur la terreur qu'il avait répandue dans le Mazandéran à cause des Babis, etc. etc. Cet esprit révolutionnaire agit sur les peuples civilisés comme sur ceux qui ne le sont pas.

Le premier ministre, Mirza Taki-Khan, si connu par son esprit pratique, employa tout pour terminer cette triste affaire, sans bruit, afin d'éviter tout commentaire. D'un côté, il ne pouvait rien contre ces habitudes de barbarie qui existent en Orient, et grâce auxquelles deux forces ennemies s'exterminaient l'une l'autre; d'un autre côté, il conseillait à ceux qu'il envoyait combattre les Babis l'emploi de moyens conciliants et pacifiques, car il voulait, autant que possible, atteindre son but sans grande effusion de sang. Cependant, vers la fin de 1849, l'ordre que le roi avait donné de renforcer l'artillerie et de détruire la ville eut un commencement d'exécution.

Le colonel d'artillerie Baba-Beg, officier très-connu, partit pour Zengan avec deux pièces de 18 et quatre de 12. Mohammed-Khan ainsi que le gouverneur de Zengan reçurent un nouvel ordre qui leur enjoignait d'agir sans grâce ni merci. A la fin de janvier, tout était prêt pour le bombardement. Cependant les Babis n'avaient rien perdu de leur bravoure, et la concorde régnait toujours parmi eux; on eût dit que leurs cœurs grandissaient en raison des dangers qui les menaçaient, que leur mâle courage se retrempait à la vue de l'énergie que montraient leurs femmes.

Dès le matin, l'artillerie ouvrit un feu violent, qui ne cessa qu'à quatre heures après midi. Un grand nombre des maisons où les Babis s'étaient fortifiés furent détruites; l'incendie était partout. Hassan-

Ali-Khan, de Kérous[1], avec son régiment, s'empara des premiers retranchements et s'y logea. Le désordre était à son comble, et les Babis se battaient avec le courage du désespoir, mais sans remporter aucun avantage. Au milieu de cette confusion, un fort détachement fut lancé contre les retranchements occupés par les Babis, et un combat sanglant, acharné, s'y engagea; bientôt après la citadelle tomba au pouvoir des troupes. L'effusion du sang dépassa en ce jour toute imagination; aucune expression ne peut peindre l'horreur de cette mêlée sanglante; des frères s'entr'égorgeaient comme des bêtes sauvages; des femmes, des enfants étaient hachés en morceaux; on eût dit une troupe de loups affamés, enivrés par la vue et l'odeur du sang.

D'après l'historien de la Perse, vingt-cinq Babis, qui s'étaient enfuis de la ville, furent saisis par les vrais croyants et mis à mort.

Le temps de l'anéantissement complet des Babis était à la fin venu. Moulla-Mohammed-Ali, qui avait été grièvement blessé, mourut bientôt; mais avant de mourir, il avait demandé à ceux de ses frères qui lui survivaient de ne pas se rendre. Réduits à un petit nombre, ils cachèrent la mort de leur brave chef, et jurèrent de ne pas se laisser tomber vivants entre les mains de leurs ennemis. Fidèles à leur serment, ils périrent tous, hommes et femmes. Il en resta, il est vrai, quelques-uns, dont la mort semblait ne pas vouloir; mais ils vendirent chèrement

[1] Aujourd'hui ambassadeur à Paris.

leur vie, et chacun d'eux tua un grand nombre d'ennemis.

Ainsi se terminèrent tragiquement les événements de Zengan; la moitié des troupes envoyées contre les révoltés y périt. A Téhéran, où elles n'amenèrent que quelques prisonniers[1], elles furent accueillies avec un frémissement de terreur, car on se disait que chacun de ces prisonniers avait coûté la vie à mille cinq cents sarbaz et noukèrs!

Comme nous n'avons aucune idée de la situation topographique de Zengan, il nous a été difficile de bien déterminer la position des assiégés et celle des assiégeants; nous n'avons pu que conformer notre récit aux diverses sources où nous avons puisé, et qui toutes s'accordent sur la durée des combats que se livrèrent les Babis et les troupes du roi. Il va sans dire qu'avec le temps quelqu'un pourra écrire une relation plus détaillée et plus fidèle de ce fait historique, et y ajouter un plan exact de la ville et du théâtre d'une lutte qui a duré si longtemps.

§ 19. DARABI : AMBITIEUX CHAMPION DE LA DOCTRINE DE BAB, SES SUCCÈS ET SA MORT, À NEÏRIZ (1848-1850).

Pendant l'interrègne qui eut lieu vers la fin de 1848, le désordre et la licence régnaient partout

[1] M. Mochenin, dans sa relation, en porte le nombre à cent à peu près; l'historien de la Perse confirme ce chiffre. Ils furent tous massacrés sur place par ordre des chefs, à l'exception de quatre ou cinq qu'on amena à Téhéran. On dit que cette expédition contre les Babis de Zengan coûta la vie à huit mille hommes, tués ou blessés grièvement.

en Perse, mais surtout dans les provinces éloignées du centre du gouvernement. Dans la ville de Yezd, à la suite de vexations de la part des autorités, il s'était formé contre le pouvoir tout un parti parmi les habitants, et dont un certain Mohammed, fils d'Abdoullah, était le chef. L'historien de la Perse dit que c'était un homme brave, déterminé et décidé à tout. Durant deux années, ce séditieux avait causé de grandes inquiétudes au gouvernement, qui, ne sachant comment s'en défaire, avait fini par le faire tuer par ruse.

Seïd-Yahia-Darabi, dont nous avons fait mention dans la biographie de Bab (chap. I, § 5, et chap. II, § 3), n'ayant en vue que ses intérêts personnels, se rendit à Yezd au commencement de 1849, où il prêcha le babisme dans l'intention de profiter de l'agitation qui y régnait. En peu de temps il acquit une grande influence, puis il se réunit aux séditieux de la ville, leur prêcha la doctrine de Bab, les encouragea dans leur rébellion contre le gouvernement, et se mit bientôt à leur tête.

Ce Darabi était fils d'un mystique célèbre, qui avait joui d'une grande influence parmi les oulémas du Fars, et comme tel, il jouissait de l'estime de tous. Après avoir puisé les connaissances nécessaires dans les sciences musulmanes, et principalement dans le *Tarikat*, selon la doctrine des Cheïkhites, Darabi alla s'établir à Téhéran. C'était vers la fin du règne de Mohammed-Chah, à l'époque où les destinées de la Perse étaient entre les mains d'un

homme mystique aussi, mais dont la fortune devait être bien différente. L'ambitieux Darabi chercha, par divers moyens, à se créer des liaisons et à se faire un nom dans la capitale; ce qui lui réussit assez mal.

Il se mit alors à voyager, visita Chiraz et Ispahan, fut témoin des persécutions exercées contre Bab, et, à la fin, séduit par le grand renom que cet homme avait acquis, il comprit qu'en embrassant sa doctrine et s'en faisant le champion, il servirait mieux ses vues ambitieuses. C'est ainsi qu'un beau jour il se trouva à Yezd, où, s'étant réuni à ce Mohammed mentionné plus haut, il agit de concert avec lui contre le pouvoir établi.

Cependant il ne put rester longtemps dans cette ville. La bande de Mohammed n'avait embrassé sa doctrine que dans des vues d'intérêt personnel, espérant, par cet artifice, agrandir son centre d'activité. Darabi ne voulait nullement devenir chef d'un parti de conspirateurs, comme l'était Mohammed, il se proposait un but plus noble et surtout plus pratique; il avait voulu être l'âme d'un soulèvement religieux, et se faire une carrière par les voies ordinaires du muridisme. D'ailleurs Mohammed, qui était en effet un chef de révoltés, n'aurait pas voulu lui céder la prééminence en cas de réussite; c'est pourquoi Darabi quitta Yezd, suivi de ses disciples, et se mit en quête d'un pays où il pût prêcher avec plus de succès.

A cette époque, des désordres régnaient dans tout

le Farsistan. Le lieutenant du roi dans la province de Chiraz avait été rappelé, et, en attendant son remplacement, le vizir Nasir-oul-Moulk administrait le pays par intérim. Ce personnage était aussi remarquable par son influence et son amour de l'ordre que par son caractère prudent et soupçonneux. Il avait beaucoup connu auparavant le héros de notre relation.

Darabi, qui allait prêchant la doctrine de Bab de ville en ville, se trouva un jour dans l'antique cité de Fessa, située dans les montagnes, à 136 kilomètres à peu près de Chiraz. Il s'y installa fort paisiblement, et continua d'enseigner avec un succès remarquable, si bien qu'en fort peu de temps le nombre de ses murides s'éleva à cinq cents.

Cependant les autorités avaient pris des mesures pour éloigner le danger, et elles y réussirent d'autant mieux que la majorité des habitants, adonnés au commerce et à la fabrication de divers produits industriels, n'éprouvaient aucune sympathie pour le nouveau venu et sa doctrine. Ils portèrent même leurs doléances au gouverneur de la ville, le prièrent de prendre les mesures qu'il jugerait nécessaires, offrant de lui fournir, le cas échéant, les secours matériels dont il pourrait avoir besoin. On expédia courrier sur courrier à Chiraz pour informer l'autorité de ce qui se passait. Darabi, comprenant qu'il ne ferait pas fortune dans cette localité, trop voisine de Chiraz, et dont les habitants étaient si peu disposés à embrasser sa doctrine, se décida, pendant

qu'il en était temps encore, à quitter Fessa, suivi de ses plus intimes disciples.

A cette même époque, une grande agitation régnait à Neïriz[1], par suite de plaintes que les habitants avaient portées contre l'autorité locale, représentée par Zeïn-oul-Abidin-Khan. Darabi envoya des agents intelligents et dévoués, ayant pour mission d'annoncer la nouvelle doctrine, d'en expliquer le but, de faire apprécier les vues du maître, lesquelles tendaient à épurer le Chariat et à délivrer les vrais croyants de la tyrannie des fonctionnaires et de l'oppression du clergé. Ces hommes agirent si bien sur les habitants de Neïriz, que ceux-ci étaient tout disposés à embrasser la nouvelle doctrine et à recevoir le maître les bras ouverts; ils lui envoyèrent même un messager pour l'inviter à venir.

Pendant ce temps-là Darabi marchait, suivi de ses trois cents murides, et partout dans les montagnes il était accueilli, bon gré mal gré, avec empressement et hospitalité.

Le bruit s'était répandu dans les campagnes que le royaume de Bab allait venir, que tout allait changer sur la surface de la terre, où régneraient enfin la paix et la justice.

Darabi reçut l'envoyé des gens de Neïriz avec bienveillance et bonté, et lui promit de venir bientôt

[1] Neïriz ou Bakhtegan est un fort bourg sur les bords du lac salé de ce nom, au nord-ouest de Fessa. Cette localité montagneuse est d'un accès difficile, et les chemins y sont presque impraticables. Darabi y possédait une maison à la ville et une aux champs; son père était né dans le village de Darab, dépendant du district de Neïriz.

à leur aide; le messager arriva porteur de ces bonnes nouvelles, et les habitants attendaient la venue du maître avec impatience.

Après avoir reçu avis des désordres que la présence du dangereux Darabi avait occasionnés à Fessa, Nasir-oul-Moulk écrivit à ce dernier une lettre pleine de courtoisie, dans laquelle, invoquant ses droits d'ancienne connaissance, il lui retraçait les dangers qu'il courait, surtout dans un moment où le gouvernement prenait de sévères mesures contre le babisme. Il en appelait à son jugement, comme à un homme personnellement connu du roi par son esprit et son savoir, lui disant que de semblables actes, quoique ne se rapportant pas vraisemblablement à lui, pourraient cependant le noircir aux yeux du gouvernement et des oulémas; il se montrait disposé à le disculper et à présenter les dénonciations des autorités de Fessa comme un malentendu qui ne reposait que sur des bruits mensongers, pourvu qu'une lettre de sa main vînt calmer ses appréhensions. La réponse de Darabi fut peu sincère; mais elle était faite avec tant de force, que Nasir-oul-Moulk le crut sur parole et ne prit aucune mesure.

Bientôt cependant de nouveaux rapports vinrent encore troubler Nasir-oul-Moulk, et ces dénonciations étaient le résultat d'une ruse du clairvoyant Darabi. Dès qu'il eut résolu de quitter Fessa et de chercher un lieu plus conforme à l'accomplissement de ses projets, il provoqua une grande agitation dans la ville, afin d'entraîner le gouverneur à porter

plainte une seconde fois contre lui; puis il lui expédia un cavalier, porteur d'une lettre pleine de modestie et de douceur, dans laquelle il se plaignait, de son côté, de l'oppression de l'autorité, qui le forçait ainsi à quitter Fessa avec ses disciples, et d'aller n'importe en quel lieu, pour se mettre à l'abri des calomnies et des vexations.

Ces deux accusations si contradictoires obligèrent le gouverneur de Chiraz à éclaircir cette affaire. Il envoya immédiatement un fonctionnaire sur la fidélité duquel il pouvait compter, et qui avait pour instructions de se bien renseigner, d'avoir à tout prix une entrevue avec Darabi, et de se faire une juste idée de ses intentions. Le rusé Seïd-Yahia, calculant le moment où l'envoyé du gouverneur devait arriver, avait fait partir ses murides avant lui, et suivi seulement d'un petit nombre de ses disciples, il cheminait lentement dans l'intention d'être rencontré dans ce modeste équipage, et d'avoir l'occasion de se plaindre des vicissitudes du sort. C'est ce qui arriva.

Darabi aborda humblement ce fonctionnaire, qu'il sut charmer par ses manières aimables et pleines de bonhomie. Il se plaignit d'avoir été forcé de fuir Fessa, cette cité turbulente, dont le gouverneur, homme peu éclairé, l'inquiétait sans cesse, lui et ses malheureux disciples; il ne voulait pas, disait-il, que, grâce à d'indignes intrigues, un homme aussi distingué que Nasir-oul-Moulk eût une fausse idée de lui. Arrivé à Fessa, l'envoyé ne trouva plus trace de

troubles, et ce qu'il put recueillir de renseignements de la part de l'autorité et de quelques habitants plaidait aussi bien le pour que le contre. Cependant quelques partisans de Darabi étaient restés à Fessa, afin de faire entendre à l'envoyé que l'autorité n'avait excité cette émeute que dans l'intention de plaire au gouverneur de Chiraz, et de se rendre nécessaire aux yeux des riches fabricants de la ville.

Le résultat de l'enquête calma donc entièrement Nasir-oul-Moulk : c'était tout ce que voulait Darabi. Il espérait bien qu'à l'avenir on ne serait plus tenté d'ajouter foi aux rapports qui pourraient être faits sur ses actes, et qu'il aurait ainsi le temps de tout préparer pour se soulever ouvertement et se fortifier.

Vers les premiers jours de décembre 1849, Darabi s'approchait de Neïriz avec trois cents de ses murides. Les révoltés vinrent au-devant de l'hôte si longtemps attendu, et, selon l'usage du pays, lui firent des offrandes. Il n'entra pas dans le bourg, mais s'arrêta dans une forteresse en ruine du temps des Sassanides [1]. Tous les insurgés vinrent l'y trouver et se livrèrent à lui; les uns embrassèrent sa doctrine, les autres s'attachèrent à lui, afin d'opposer leurs forces réunies à Zeïn-oul-Abidin-Khan, leur gouverneur détesté. Darabi comprit le parti

[1] Dans le Fars, il y a beaucoup de forteresses; au xv[e] siècle, les historiens en comptent jusqu'à soixante et dix et plus. Les voyageurs, depuis Kaempfer jusqu'à nos jours, en font mention dans leurs relations.

qu'il pourrait tirer de cette circonstance, et travailla sans retard à mettre l'antique forteresse en état de défense : bientôt il se vit à la tête de douze cents partisans.

Les nouvelles qui arrivaient à Chiraz sur l'insurrection de Neïriz mettaient les autorités dans une cruelle perplexité. Nasir-oul-Moulk avait joué pendant une heure le rôle de khalif, et, étant d'un caractère prudent et soupçonneux, il ne pouvait se résoudre à prendre une mesure décisive. Dans ses lettres à celui qui représentait l'autorité à Neïriz, il conseillait constamment d'employer les moyens qui étaient à sa disposition pour rétablir l'ordre, et d'agir principalement par la persuasion et la douceur.

Cependant, vers la fin de décembre 1849, trois courriers sont expédiés à Nasir-oul-Moulk, pour lui annoncer que Darabi, à la tête des Babis et des rebelles de Neïriz, s'était soulevé ouvertement. Nasir-oul-Moulk ne pouvait encore se décider à ajouter foi à cette nouvelle, et cependant il redoutait les conséquences terribles que cet événement pourrait avoir. Il écrivit encore à Darabi une lettre où il l'admonestait, et expédia en même temps une dépêche par laquelle il informait de ces événements le prince Firouz-Mirza, que le roi avait nommé depuis trois mois son lieutenant dans le Farsistan. L'envoyé de Nasir-oul-Moulk trouva Darabi encore dans l'inaction; il attendait une occasion plus favorable, désirant avant tout calmer les inquiétudes de son ami en le trompant une seconde fois, puis commencer

ses opérations. L'envoyé fut encore reçu avec courtoisie. A une heure avancée de la soirée, Darabi, resté seul avec lui, se plaignit de s'être vu tout à coup entouré, lui et les siens, des révoltés qui, le poignard à la main, venaient exiger d'eux qu'ils leur prêtassent main forte; ceci s'était passé, disait-il, à peine arrivé dans ce lieu, où il était venu chercher un refuge et le repos, mais il les avait retenus par des promesses, en attendant qu'on vînt le secourir. «Persuadez Nasir-oul-Moulk, ajouta-t-il, d'envoyer à mon secours un nombre suffisant de troupes, je livrerai pieds et poings liés ces rebelles, et les enverrai à Chiraz; j'espère par là donner des preuves suffisantes de mon dévouement au gouvernement et de mon affection pour mon ancien ami.»

Après avoir écrit une lettre dans ce sens à Nasir-oul-Moulk, il congédia la nuit même l'envoyé, qui s'en retourna persuadé de la sincérité de Darabi et de l'excellence de la mesure qu'il proposait. Ceci avait lieu le 6-7 de janvier 1850.

Les murides n'étaient point dans le secret. Les autorités de Neïriz étaient fort étonnées du résultat de cette affaire et ne savaient à quoi attribuer cette correspondance entre le gouverneur de la province et les révoltés, d'autant plus que l'envoyé n'avait pas même daigné pousser jusqu'au bourg. Elles attendaient donc ce qui allait arriver.

Le 4 janvier, Darabi réunit ses murides inopinément au milieu de la nuit, ainsi que les révoltés,

et alla attaquer les habitants de Neïriz. La maison du gouverneur fut cernée sans rencontrer d'obstacles. Ces enragés se précipitèrent dans les maisons, égorgeant sans distinction et s'emparant de tout ce qui leur tombait sous la main; ils incendièrent le plus qu'ils purent et, le matin venu, s'en retournèrent en triomphe chargés d'un riche butin. Un grand nombre des habitants des deux sexes et de tout âge trouvèrent la mort dans ce massacre, ainsi que cinq ou six personnes de la famille du gouverneur et beaucoup de fonctionnaires : le gouverneur lui-même trouva avec peine le moyen de se sauver.

Le gouvernement persan avait à peine eu le temps de se reposer des inquiétudes que lui avaient données les Babis de Zengan que les bruits concernant leurs coreligionnaires dans le Fars vinrent de nouveau le troubler. Ces bruits pourtant ne parvenaient jusqu'à la résidence du roi que trop tard et toujours, confondus avec les nouvelles sur les troubles et les insurrections qui agitaient tout le Farsistan. Le Nousret-oud-Daoulè, Firouz-Mirza, était depuis longtemps en chemin pour sa destination, et il n'ignorait nullement les inquiétudes du roi sur la situation des affaires dans la province du Fars; c'est pourquoi sans doute il se hâtait si peu. Il avait quitté Téhéran les premiers jours de novembre 1849 et il était près de Chiraz seulement à la fin de janvier 1850. Le courrier de Nasir-oul-Moulk trouva le prince à quatre stations (à peu près 150

kilomètres) de Chiraz : sans rien changer à son itinéraire, il prit cependant sur-le-champ des mesures fort sensées. Au lieu de hâter son arrivée à sa résidence, le prince écrivit à Nasir-oul-Moulk l'ordre de s'entendre immédiatement avec les autorités locales et d'envoyer contre les insurgés de Neïriz deux régiments de Kara-kozlou avec de l'artillerie et de la cavalerie sous le commandement du sertif Moustapha-Kouli-Khan et de Mihr-Ali-Khan de Nouriè. Les ordres du prince furent mis à exécution trois jours avant son arrivée à Chiraz.

En Asie les grands seigneurs ne se pressent jamais; ils doivent être, comme dit un poëte persan, « non légers comme le duvet, mais aussi lourds que la pierre, » pourvu néanmoins que leurs ordres s'exécutent en un clin d'œil. Il est partout de règle générale, et surtout en Perse, que les subordonnés d'un nouveau chef redoublent d'efforts et de zèle et soient tout disposés à exagérer leurs devoirs pour faire montre de leur dévouement.

Firouz-Mirza renforça encore les troupes par le régiment de cavalerie Silakour, sous les ordres de Véli-Khan, et envoya une dépêche à son souverain pour lui annoncer les mesures qu'il avait prises et la certitude dans laquelle il était de rétablir la paix et le calme dans tout le Farsistan.

Après son coup de main hardi, Darabi était tout triomphant. Environ deux mille hommes de toutes conditions s'étaient réunis à lui et, confiants dans les promesses de leur chef, ils attendaient l'inaugura-

tion du nouveau règne. Darabi, qui n'avait point de nouvelles de Chiraz, et charmé d'ailleurs d'avoir si bien réussi à tromper son ami, l'administrateur temporaire de la province, savourait les avantages de sa situation. On lui avait dressé dans l'intérieur de la forteresse une magnifique tente enlevée au gouverneur pendant le pillage nocturne à Neïriz. Devant sa tente, ses murides, le sabre nu, s'étendaient sur deux lignes; çà et là des groupes de ses subordonnés, dispersés à l'ombre des arbres, au bord d'un ruisseau, goûtaient les charmes du keïf persan, en attendant les ordres de leur chef spirituel.

Tout à coup, du haut de la montagne, on vit s'élever une poussière épaisse, et avant qu'on eût eu le temps de s'assurer de ce que cela pouvait être, un boulet, devançant le bruit de l'explosion, renversa la tente de Darabi et tua un des cavaliers qui l'entouraient, ainsi que son cheval. Surpris ainsi et pris au dépourvu, chacun se hâta d'abord d'arracher Darabi de dessous sa tente, où il fut trouvé sain et sauf. Il donna aussitôt à ses hommes l'ordre de se retirer dans leurs retranchements. Cette fois-ci encore la conduite des troupes du roi fut assez étrange, car, au lieu de continuer leur marche en avant et de s'élancer contre la forteresse, ils s'en tinrent à ce seul coup de canon sans qu'on ait pu deviner la cause de cette singulière tactique. Il se peut que, par une illusion d'optique, les mouvements des insurgés effrayés

aient trompé les yeux fatigués des commandants des troupes et qu'ils les aient supposés trois fois plus nombreux qu'ils ne l'étaient; mais l'historien persan n'entre pas dans les considérations qui ont pu motiver un semblable exploit, et dit simplement que Moustapha-Kouli-Khan fit occuper à ses troupes et à l'artillerie une position plus avantageuse, vis-à-vis de la forteresse de Darabi, et qu'elles passèrent cinq jours à se reposer et à se fortifier.

Le soir du cinquième jour, le commandant des troupes entra en pourparlers avec Darabi; il lui offrait la paix et l'oubli, pourvu seulement qu'il consentît à renvoyer ses hommes. Cette proposition fut rejetée par les insurgés, et leur chef, voyant dans cet empressement de la part des ennemis un manque de confiance dans leurs propres forces, en fut encouragé.

Persuadé d'avoir deviné juste et voulant effrayer l'ennemi, il fit prendre les armes à trois cents murides, qui, pendant la nuit du 5 au 6, sortirent de leurs retranchements et se précipitèrent sur ceux que l'ennemi avait élevés. Le combat dura longtemps; les Babis furent repoussés et, après avoir tué quelques sarbaz et noukers et avoir causé beaucoup de dégâts aux retranchements ennemis, ils se retirèrent, mais ils perdirent beaucoup de monde, et Soupehr dit que des trois cents Babis, cent cinquante seulement regagnèrent leur refuge.

Après cet échec, les insurgés qui n'avaient pas embrassé la doctrine de Bab, voyant que les pro-

messes de Darabi ne reposaient que sur le mensonge et que les balles et les boulets ne respectaient pas ses fidèles[1], que les prières et les talismans qu'il leur avait distribués ne détournaient nullement de leurs poitrines la pointe des poignards, l'abandonnèrent peu à peu, et un beau jour il se trouva réduit à ses murides. Il ne lui restait plus que deux alternatives : ou se rendre, ou mourir avec honneur. Darabi était tout disposé à prendre le premier parti, mais ses murides l'en empêchèrent. Trois jours après, une sortie ayant été décidée, ils quittèrent tous leurs murs et, au cri de : *Ali!* s'élancèrent contre les retranchements occupés par les troupes. Un feu des plus violents les accueillit cette fois; les balles, les boulets et la mitraille éclaircirent leurs rangs au point que Darabi dut prendre la fuite, laissant plus de la moitié des siens sur le terrain. Ceux qui avaient été épargnés coururent se réfugier dans leurs retranchements, où il semble qu'ils n'avaient plus ni la force ni la possibilité de se défendre. Darabi se rendit secrètement lui et ses deux fils auprès de Moustapha-Kouli-Khan, qui lui donna les moyens de s'échapper; mais ses murides, préférant une mort glorieuse, se battirent jusqu'à la dernière extrémité, si bien que trente seulement furent pris vivants lorsque les troupes se furent emparées des retranchements. Des deux mille hommes que Darabi avait

[1] L'historien persan assure que, pour tranquilliser ses murides, Darabi leur assurait que les balles ne pouvaient les atteindre.

sous ses ordres quelques jours auparavant, c'est tout ce qui restait, les autres ayant ou fui ou trouvé la mort[1].

La nuit suivante, les fils d'Ali-Asker-Khan, tué par un Babi lors de l'attaque contre Neïriz, se jetèrent sur Darabi et le tuèrent. Le prince Nousret-oud-Daulè fit grâce aux deux fils de Darabi; mais les trente Babis prisonniers furent mis à mort.

Ainsi finit honteusement l'orgueilleux Darabi, dont aucune des actions ne fut inspirée par une sincère conviction et dont le seul mobile était le désir de devenir un homme remarquable, n'importe à quel titre. Jamais il ne fut ni Babi sincère, ni bon patriote; tous ses plans étaient l'effet de calculs fondés sur la fourberie. Ses murides, au contraire, agissaient, pour la plupart, par conviction et mouraient avec joie pour le triomphe de leurs croyances; ils avaient foi au nom de Bab et se soumettaient à Darabi, qu'ils considéraient comme un véritable maître. Après que Darabi se fut rendu, ses murides repoussèrent loin d'eux l'idée de suivre son exemple, qu'ils considéraient comme une lâcheté. Ils l'auraient même tué si, par une fuite précipitée et protégée par Moustapha-Kouli-Khan, il ne s'était mis à l'abri de leur ressentiment.

[1] Nous avons vu que Darabi était arrivé à Neïriz avec trois cents murides; dix-sept cents insurgés et mécontents s'attachèrent à lui et un certain nombre d'entre eux adoptèrent sa doctrine; ceux qui ne l'avaient pas adoptée, et qui étaient au nombre de quinze cents, abandonnèrent Darabi lors de la dernière affaire.

§ 20. LES BABIS A TÉHÉRAN.

Après le sort déplorable des Babis du Mazandéran, le supplice de Bab à Tauris, la ruine de Zengan et les événements qui venaient de se passer à Neïriz, le gouvernement et le clergé commencèrent à respirer, espérant bien que ces nouveaux sectaires n'avaient pas laissé la moindre trace de leur passage. Plus d'une année et demie se passa, en effet, dans le plus grand calme. Cependànt on n'ignorait pas dans le peuple que des Babis en grand nombre se réunissaient en secret dans le Fars, à Kerbela, dans diverses localités de l'Irak et à Téhéran, où on découvrit même qu'ils étaient assez nombreux. La mauvaise organisation de la police, la faiblesse de ses agents et les sympathies que les Babis rencontraient dans le peuple facilitaient le secret dont ils s'entouraient. Le peuple compatissait d'autant plus à leur triste sort que, selon lui, ils étaient persécutés partout, mis à mort sans jugement ni justice; si l'on ajoute à cela l'impossibilité de se renseigner sur le nombre exact de la population, toutes ces causes réunies rendaient nulles les recherches auxquelles se livrait une détestable police.

Il faut dire aussi que durant ce temps il se passait dans la capitale un autre événement, un changement de ministère, et les intrigues succédant aux intrigues accablaient la cour du roi. L'homme vénéré de toute la nation, le premier ministre Mirza-Taki-Khan, devait succomber devant ces in-

trigues. On l'accusait d'avoir voulu faire monter sur le trône un autre frère du chah, Abbas-Mirza, ci-devant Naïb-ous-Sultaniet. Les femmes de feu Mohammed-Chah avaient été mêlées à ces intrigues, à la suite desquelles Abbas-Mirza fut exilé. La cour de Téhéran dut ensuite songer à la tranquillité intérieure du pays. Le nouveau ministère avait à peine eu le temps d'entrer au pouvoir et de s'y consolider, et Mirza-Agha-Khan n'avait fait que commencer à poser les bases de sa puissance, lorsqu'il survint à Téhéran un événement sans précédent, dont les Babis devaient cruèllement expier les conséquences.

Vers le milieu du mois d'août[1] de l'année 1852, le roi se rendait à la chasse; plusieurs Babis se précipitèrent sur lui et tirèrent trois coups de feu l'un après l'autre. Les personnes de sa suite ne purent détourner le troisième, qui atteignit le prince, mais ne lui fit que quelques légères blessures. Soupehr dit que le roi ne perdit point son sang-froid, et ceux qui l'accompagnaient furent même quelques instants sans savoir qu'il était blessé. Un des assas sins fut tué sur place; deux autres furent saisis le poignard et le pistolet au poing. Après avoir subi un interrogatoire, ils furent jetés dans un cachot et, d'après les indications de l'un d'eux, auquel on promit sa grâce pour prix de ses aveux, on procéda à

[1] En septembre, d'après M. Sévruguin et autres; mais nous suivons les indications de l'historien de la Perse, qui dit bien clairement que ce fut le 23 de *chewal*, 16 août 1852.

de rigoureuses perquisitions, et dès ce jour commença l'enquête. A Téhéran seul on découvrit soixante et dix Babis qui habitaient des souterrains où personne ne pouvait soupçonner qu'ils eussent leurs conférences secrètes. La punition de ces criminels fut terrible : ces malheureux furent livrés aux grands et aux membres du clergé, qui déchirèrent leur proie chacun selon sa fantaisie et qui, voulant faire preuve de dévouement pour leur souverain, rivalisèrent de cruauté et d'inhumanité. Pendant plusieurs mois, dit M. Mochenin, on ne s'occupait dans toutes les villes de la Perse que de tortures, de supplices accompagnés des plus atroces monstruosités.

Le principal chef des Babis de Téhéran était un certain individu nommé Moulla Cheïkh-Ali. Comme nous l'avons dit plus haut, ce membre du clergé musulman, sous le nom de Seïd-Ali (chap. II, § 3-5), avait été disciple des deux cheiks Ahmed et Kazem; puis lorsque Mirza Ali-Mohammed était déjà élu chef des Cheïkhites et élevé au titre de Bab (voy. chap. I, § 3), Moulla Cheïkh-Ali avait embrassé sa doctrine. Il allait de ville en ville à travers l'Irak-Adjem et le Fars, prêchant partout au nom de Bab. Cheïkh-Ali avait toujours participé à toutes les délibérations des propagateurs du babisme et jouissait parmi eux d'une grande considération : ils le nommaient *Hazreti-azim*, grand maître, titre honorifique qu'ils avaient imaginé. L'historien persan nous dépeint ce chef secret des Babis comme une espèce

de Monte-Christo, apparaissant à toute heure sous un nouveau costume et changeant de résidence tous les jours. — A Kachan (en 1845), sous l'habit de derviche, il se présente à Mirza Agha-Khan, qui fut depuis premier ministre, et le somme d'embrasser la doctrine de Bab; tantôt on le voit dans des villages sous l'habit d'un ermite; tantôt dans les villes, déguisé en riche marchand ou en personnage important, prêchant le babisme et pérorant contre l'oppression des fonctionnaires et le despotisme clérical. — Jamais on ne le voit deux fois sous le même costume ni dans le même lieu.

En 1848 et 1849, on rencontre ce Moulla Cheïkh-Ali à Téhéran même, comme personnage principal, quand le premier ministre Mirza Taki-Khan prenait des mesures pour l'extermination des Babis dans toute la Perse. Ce Cheïhh-Ali organisa sous les yeux du vigilant ministre une communauté de Babis, et personne n'en fut instruit. Il est probable que cette association secrète était en rapport avec les Babis du Mazandéran, de Zengan et de Tauris.

Pour ne pas laisser au gouvernement le loisir d'effectuer des poursuites contre Bab et ses prosélytes, il était urgent de provoquer une forte agitation dans la capitale; aussi les membres de cette communauté secrète prirent les mesures suivantes : pénétrer dans la principale mosquée un vendredi, tuer l'Imam djoumé, qui était alors Mirza Aboul-Kazem, célèbre dans toute la Perse, puis profiter du désordre qui en résulterait pour se porter sur le

palais du roi et tuer le souverain et ses courtisans. Cette tactique était assez bien imaginée, et si elle avait réussi, les Babis auraient pris le dessus partout. Ils auraient dû, il est vrai, compter avec le peuple; mais comme ils avaient toujours fait accroire à chacun qu'ils travaillaient et mouraient pour la prospérité du pays, le peuple aurait pu cette fois-ci encore être leur dupe.

Nous ne pouvons dire ce qu'il serait advenu de la Perse si l'affreux complot de Cheïkh-Ali avait pu être mis à exécution; mais la Providence ne le permit pas. Les espions du premier ministre avaient bien découvert que quelque chose se tramait, mais ils ne purent être renseignés sur les détails de la conspiration; cependant ils parvinrent à s'assurer que Cheïkh-Ali était l'âme du complot, l'unique guide des Babis, et qu'il avait les projets les plus pernicieux. D'après l'ordre du premier ministre, les recherches les plus minutieuses furent faites; mais on ne put découvrir le malfaiteur. On parvint à mettre la main sur un de ses complices secondaires; mais toutes les tentatives que l'on fit auprès de lui, pas plus que les tortures qu'il eut à endurer, n'eurent d'effet, et on ne put découvrir ni Cheïkh-Ali ni aucun de ses principaux complices, quoique lui-même n'eût point quitté Téhéran.

Son serviteur, en mourant sous les coups du poignard, fit beaucoup d'aveux; mais on ne put lui arracher le secret de la demeure de son maître ni de celle de ses compagnons. Depuis cette époque, la com-

munauté secrète ne put continuer ses manœuvres criminelles, et ceux qui en faisaient partie se dispersèrent dans diverses provinces. Les bruits concernant le supplice de Bab et l'extermination des Babis du Mazandéran, de Zengan et de Neïriz, apportés par plusieurs de ceux qui étaient parvenus à s'échapper et qui s'étaient réunis à la communauté secrète, étaient trop peu rassurants; aussi eût-il été dangereux pour Cheïkh-Ali et ses compagnons de tenter la moindre démonstration en faveur de leur doctrine; il fallait attendre et se taire.

Après les événements dont le premier ministre Mirza Taki-Khan avait été la victime, et dont les conséquences furent son exil à Kachan, où il fut tué secrètement, Cheïkh-Ali et ses disciples reparurent à Téhéran; c'était au commencement de 1851.

Pendant que dans la capitale on ne s'entretenait que de l'acte honteux qui rendait un homme d'État du plus grand mérite le jouet des intrigues, pendant que son successeur était occupé à consolider son pouvoir et qu'il employait toutes sortes de mesures, bonnes ou mauvaises, pour arriver à la popularité, Cheïkh-Ali avait eu le loisir de se faire des prosélytes assez nombreux, même parmi des gens qui jouissaient d'une influence assez considérable. Au nombre de ceux qui suivaient son enseignement se trouvaient Hadji Souleïman-Khan, propre frère de ce Ferroukh-Khan qui fut attiré dans un piége et perdit la vie à Zengan, Seïd-Hassan du Khorasan, Mirza Abdoul-Wahhab de Chiraz, Agha-Mehdi de

Kachan et autres personnages ayant plus ou moins d'importance dans la société, et dont le nombre s'élevait déjà à soixante et dix. Le lieu de leurs réunions était la maison de Hadji Souleïman-Khan.

Cette société secrète exista tranquillement pendant un an et demi au milieu de la capitale, sans que personne le soupçonnât; à la fin ils arrêtèrent les dispositions suivantes : choisir quelques hommes déterminés pour se jeter sur le roi au moment où, selon son habitude, il quittait le palais accompagné d'une suite nombreuse; au même instant mettre à mort quelques-uns des personnages importants de la ville, puis déclarer la capitale délivrée de toute puissance arbitraire et oppressive, aussi bien laïque que cléricale. Alors, disaient-ils, la ville sera en notre pouvoir.

Les conspirateurs avaient tout le droit de penser ainsi; ils connaissaient bien leur pays et ses coutumes. Ils savaient qu'une fois le prince régnant mort et les hommes puissants renversés, ne fût-ce que pour une heure, il ne serait point difficile d'attirer à eux quelques milliers d'hommes du peuple affamés, et même des soldats, par l'appât du pillage et de la licence; mais pour cela il fallait avoir un chef. Les Babis eurent un instant l'idée de parcourir les rues et les bazars, le sabre à la main, d'appeler le peuple à reconnaître Bab et de dire à ceux qui se rendraient à leur appel : « Allez! emparez-vous de tout ce que vous trouverez dans le palais du roi, dans les demeures des grands et des puissants d'entre

le clergé, tout ce que vous trouverez dans les coffres de vos tyrans est à vous, et pourvu que vous embrassiez la doctrine de Bab, la terre entière sera votre partage et le monde votre royaume! » Point de doute que, dans un moment de désordre et en l'absence des autorités, une offre aussi séduisante n'eût trouvé bon nombre d'individus de la lie du peuple tout disposés à écouter les Babis, qui auraient eu le champ libre pour exécuter leurs desseins.

Douze hommes bien déterminés furent désignés pour assassiner le roi à un moment opportun. Un dimanche, le 28 de chewal (16 août 1852), le canon, suivant l'usage, annonçait au peuple que le souverain quittait le palais pour se rendre à Néiavéran, sa résidence d'été[1]. Le prince et sa suite avaient à peine eu le temps de gagner la route que trois individus, armés de poignards et de pistolets, se précipitèrent sur lui, l'un après l'autre, en déchargeant leurs armes. Le premier coup ne l'atteignit point; le second fut détourné par quelqu'un de l'escorte, mais le troisième coup blessa le jeune roi à trois endroits, l'arme ayant été chargée à petit plomb. L'un des assassins fut tué sur place, les deux autres furent arrêtés. Les Babis attribuèrent cet insuccès à l'impatience des trois jeunes conjurés qui n'avaient pas attendu les neuf autres complices et étaient arrivés une demi-heure trop tôt au lieu du rendez-vous, et dont l'impétuosité avait tout gâté. Le

[1] Résidence favorite d'été du chah actuel, située aux environs de Téhéran.

roi retourna dans son palais. Les Babis ne pouvaient se montrer nulle part; les agents de la police avaient été lancés contre eux et les cherchaient partout. Tout Téhéran était dans la plus grande agitation et les bruits les plus contradictoires circulaient, si bien que le roi se vit obligé de convoquer un *selam* (grande réception du peuple devant le palais, où le souverain apparaît sur un trône), afin de mettre par là un terme à tous les commentaires et de calmer les esprits.

D'après certains indices et d'après les déclarations des deux prisonniers, on découvrit bientôt soixante et dix individus d'entre les Babis, qui furent arrêtés, et sur lesquels on se livra aux cruautés dont j'ai parlé plus haut. L'auteur de l'histoire de la Perse donne les noms de vingt-huit des principaux coupables, qui furent torturés de la façon la plus odieuse, avec un raffinement de cruautés inouïes, par des particuliers appartenant à toutes les classes et auxquels ils avaient été livrés : des membres du clergé, des marchands, des étudiants de l'académie de Téhéran, des soldats, des ferrachs et même des artisans firent l'office de bourreaux.

Au nombre des coupables dont Soupehr donne les noms, nous trouvons Seïd-Housseïn de Yezd, le compagnon et le conseiller de Bab (voir chap. I, § 14, et chap. II, § 4), qui était parvenu à sauver sa vie une fois en reniant ses convictions et son maître; Kourret oul-Aïn ou Tahirè, l'héroïne de Kazvine, et plusieurs des Babis du Mazandéran, de Milân, de

Zengan et de Neïriz, qui s'étaient réunis à Téhéran après les tentatives infructueuses que nous avons racontées. Kourret oul-Aïn, qui avait été confiée à la garde de Mahmoud-Khan depuis 1849 (voyez chap. II, § 12), vivrait sans doute encore, si la colère du roi ne s'était étendue à tous les Babis indistinctement, sans considération d'âge ni de sexe. Elle fut secrètement mise à mort.

Les cruautés imaginées par les bourreaux des Babis surpassent toute imagination; il est même impossible d'en rapporter les détails sans blesser une oreille européenne. Malgré les affreuses tortures qu'ils endurèrent, peu d'entre eux abjurèrent leurs croyances; la plupart supportèrent avec un courage et une fermeté inébranlables les tortures que la bassesse et le fanatisme pouvaient imaginer. Ils moururent avec le calme le plus digne, le plus grand, sans se plaindre, invoquant seulement les noms d'Allah et d'Ali.

Si grand que soit le crime et si coupables que soient les criminels, on ne peut s'empêcher d'éprouver pour eux un sentiment de compassion et même de sympathie, en les voyant, malgré les tourments qu'ils endurent, appeler la divinité à leur aide et invoquer, en mourant, son assistance. Il faut remarquer que le nom d'Ali est si sacré pour l'oreille de tous les Chiites, qu'il renferme en lui comme une attendrissante consolation. Pour les mystiques des différentes sectes, Ali est, sinon Dieu même, du moins divinisé en qualité de patron de la foi et de chef de tous les imams, gouverneur du

monde. Les orthodoxes Imamides (les Isna-Acharides, dont la foi est dominante en Perse), d'après leur enseignement dogmatique, ne doivent considérer Ali que comme le vicaire de Mahomet, comme son disciple ou, par allégorie, comme la porte de la vraie science, vérité qui se concentre en Mahomet et découle de lui. Ali est donc le premier personnage après le Prophète; et cependant ces Imamides mêmes, se laissant généralement entraîner par l'amour qu'ils portent à leur patron, exagèrent souvent sa valeur et permettent à leur imagination d'orner des plus belles couleurs sa beauté ravissante. Les Chiites ont toujours à la bouche trois noms : Ia Allah! « Ô Dieu! » Ia Ali! « Ô Ali! » Ia Sahib ouz-Zémân! « Ô maître ou gouverneur des temps, de l'univers! » Par la dernière exclamation, ils sous-entendent Mehdi, le dernier imam, excepté dans quelques prières spéciales et consacrées; jamais ils ne s'adressent à Mahomet ou aux autres saints: Ia Ali! est une exclamation qui revient à tout propos sur leurs lèvres, et elle est plus fréquemment employée que Ia Allah!

A Téhéran comme partout, les Babis supportèrent leur martyre avec une abnégation et une fermeté inébranlables. Partout, en mourant, ils invoquaient le nom d'Allah ou celui d'Ali. C'est pourquoi tous ceux qui furent témoins des tortures inhumaines qu'ils enduraient, et qui purent voir leur résignation, conservèrent dans leurs cœurs un sentiment de compassion pour eux et d'indignation contre leurs bour-

reaux. Quelques-uns, entraînés par leurs intérêts personnels, les oublièrent, comme il arrive d'habitude; d'autres enfin étaient tout prêts à se poser en juges dans une question qu'ils ne comprenaient nullement.

Le peuple, en partie, compatissait au martyre des Babis au point de vouloir embrasser leur doctrine sans savoir en quoi elle consistait; mais les mesures sévères que le gouvernement prit alors arrêtèrent cet élan, car le moindre soupçon était puni de mort.

Au bout de quelque temps, les sociétés secrètes de Babis se réorganisèrent de nouveau. Aujourd'hui il y en a beaucoup en Perse, dit-on, et elles se cachent si bien, que le gouvernement ne peut parvenir à pénétrer le mystère dont elles s'entourent. Ces sociétés sont fort nombreuses, surtout dans le Fars, le Khorasan et à Kerbela, lieu de la première apparition des Babis.

Le babisme avait de nombreux adeptes dans toutes les classes de la société, et beaucoup d'entre eux avaient une grande importance; des grands seigneurs, des membres du clergé, des militaires et des marchands avaient embrassé cette doctrine. Le gouvernement, dit-on, connaît l'existence de cette secte, mais il ne peut rien pour découvrir ceux qui en font partie. Des personnes présentes à Téhéran le jour de l'attentat contre le roi racontent qu'on a vu beaucoup d'hommes ne pouvant cacher leur mécontentement et disant : « Encore un jour, une heure

seulement, et les destinées de la Perse étaient changées. »

(La suite à un prochain cahier.)

# NOUVELLES ET MÉLANGES.

## SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

### PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 13 JUILLET 1866.

La séance est ouverte à huit heures par M. Reinaud, président.

Le procès-verbal de la séance de mai est lu; la rédaction en est adoptée.

Est présenté le Révérend docteur B. B. HAIGH, Bramham College, Yorkshire, Angleterre, présenté par MM. Garcin de Tassy et Mohl.

M. Garcin de Tassy présente *Le Globe*, journal de la Société géographique de Genève, qui demande l'échange avec le Journal asiatique. Renvoyé à la Commission des fonds.

Il est donné lecture d'une lettre de M. Vandal, directeur général des Postes, qui envoie à la Société une lettre du directeur général des Postes de Prusse, qui lui annonce qu'il peut dorénavant expédier en Russie le *Journal asiatique* sous bande, pourvu qu'il porte son titre sur la bande, avec l'indication *Via Saint-Pétersbourg*.

M. Mohl expose au Conseil que le père de notre regretté confrère, M. Woepcke, a mis à sa libre disposition tout ce qui reste des éditions des ouvrages de son fils, pour en faire l'usage le plus utile à la science. M. Mohl prie le Conseil de lui permettre de transférer à la Société ce pieux legs, et lui

propose de faire distribuer ces ouvrages à des bibliothèques publiques et à des savants qui s'occupent de ces sujets; il soumettra plus tard au Conseil une liste de distribution. Cette offre est acceptée par le Conseil.

Il est procédé au renouvellement de la Commission du Journal : sont nommés MM. Garcin de Tassy, Renan, A. Regnier, Defrémery, et, par un second scrutin, M. Pauthier.

M. Barbier de Meynard rappelle qu'il y a quelques années, sur la proposition de M. Mohl, le Conseil a soumis à l'assemblée générale la question de savoir si la Société n'agirait pas dans l'intérêt de la science en transférant à la Bibliothèque impériale les manuscrits orientaux qu'elle possède, parce qu'à la Bibliothèque ils seraient plus facilement mis à la disposition du public, pendant que leur conservation serait entièrement garantie. Cette idée ayant été adoptée par un vote de l'assemblée, M. Barbier de Meynard soumet au Conseil la question de savoir s'il est opportun d'en commencer la réalisation. Après discussion, il est décidé par le Conseil que les manuscrits et papiers provenant du legs Ariel seront immédiatement offerts à la Bibliothèque impériale, et qu'il sera sursis à la décision sur les autres collections de manuscrits, jusqu'après un rapport à faire sur ce sujet.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par M. le Ministre. *Grammaire comparée des langues indo-européennes*, par M. Fr. Bopp, traduite par M. Michel Bréal, vol. I. Paris, 1866, in-8° (grand papier).

Par la famille. Vingt-quatre brochures sur la numismatique orientale, par feu M. Soret.

Par la Société. *Le Globe*, organe de la Société de géographie de Genève. Vol. V, 2e livraison, février et mars. Genève, 1866, in-8°.

Par l'auteur. *Prime imprese degl' Italiani nel Mediterraneo*, par Michel Amari (sans date), in-8°.

Par l'auteur. *Die Vœlker des œstlichen Asien, Studien und*

*Reisen*, von Dr A. BASTIAN. Vol. I, *Geschichte der Indo-chinesen*, vol. II. *Birma*. Leipzig, 1866, in-8°.

---

*HOANG-VIÊT-LUÂT-LE*, *Code annamite*. Lois et règlements du royaume d'An-nam, traduits du texte chinois original, par M. G. Aubaret, capitaine de frégate, publiés par ordre de S. Ex. le marquis de Chasseloup-Laubat, ministre de la marine et des colonies. Paris, Imprimerie impériale, 1865, 2 vol. in-8°.

C'est au roi Ghia-loung (1779-1820), l'un des plus célèbres empereurs d'An-nam, et le dixième de la dynastie du Ngouyèn, actuellement régnante en Cochinchine, qu'est due la rédaction du corps des lois annamites.

La Chine étant pour l'extrême Orient le foyer des études et le centre de toute civilisation, c'est en langue chinoise que sont naturellement écrits les traités sur les sciences en général.

Le travail dû à Ghia-loung a été rédigé en chinois; et c'est sur ce texte original qu'a été faite la traduction de M. Aubaret, sous les auspices du ministre de la marine.

Suivant en cela le sage principe qui consiste à régir un peuple conquis par ses propres lois, le gouvernement français, depuis la nouvelle organisation de la justice dans notre colonie, a pensé, avec raison, qu'il était de première nécessité de connaître la législation locale, et d'avoir, en conséquence, une traduction officielle. M. Aubaret, par son long séjour en Cochinchine, était à même, mieux que qui que ce soit, de s'adonner à ce travail. Restera à savoir si le texte a toujours été bien interprété, et il serait à désirer que ce texte en langue chinoise fût connu, pour provoquer de nouveaux travaux de la part de nos sinologues d'Europe. Tout fait espérer que ce premier acte important d'un gouvernement colonisateur sera suivi de la publication successive de divers documents pouvant concerner le pays administré.

En attendant que l'on ait le texte entier, il eût été à désirer que le traducteur eût mis le mot chinois correspondant à

chaque terme technique et à chaque nom ou catégorie de peine; c'eût été d'une part offrir un moyen de contrôle dans l'interprétation de quelques mots particuliers, et, d'autre part, faciliter aux juges, par l'emploi des termes mêmes dont s'est servi le législateur, la rédaction des sentences et l'application de la loi, dont les dispositions, en matière de droit pénal surtout, sont des plus strictes. Enfin il pourrait être intéressant pour le philologue, comme pour le magistrat, de connaître et de comparer d'une langue à l'autre les idées et les termes correspondants.

M. Aubaret exprime l'espoir que sa traduction française sera à son tour traduite en langue annamite vulgaire. On sait, en effet, que cette langue vulgaire n'a pas en Cochinchine d'écriture particulière, et qu'elle se sert des caractères chinois appropriés à la langue annamite, à l'aide d'un supplément d'un millier de caractères nouveaux et inconnus aux Chinois. Cette difficulté d'appliquer les caractères idéographiques comme caractères phoniques à la langue indigène, qui diffère considérablement du chinois, a engagé les missionnaires et l'administration à introduire l'alphabet latin dans les nouvelles écoles; et ici, malgré les difficultés inhérentes à un tel projet, et résultant surtout de la différence de sons, il est à espérer que cette idée réussira, n'ayant pas à lutter contre un alphabet antérieur et s'adressant à des populations qui ne savent pas encore écrire. Ce serait, du reste, un moyen d'initier les indigènes à nos usages et à notre esprit, et pour nous-mêmes un élément de plus de communication et d'influence. Quant à cette traduction en langue annamite de la version française, elle serait en quelque sorte la consécration officielle du nouveau système. Ajoutons que cette vulgarisation du Code serait un bienfait pour des peuples qui n'ont aucune idée des lois qui les régissent, et que les mandarins ont toujours entretenus dans une profonde ignorance pour mieux dominer, la tyrannie étant incompatible avec la lumière.

Avant le travail de révision et de restitution que s'attribue

Ghia-loung, il existait différents corps de lois dus aux dynasties chinoises des Han, Tang, Song, Ming et Tsin. Ghia-loung les réforma en adoptant le Code chinois actuel, tel que la dynastie mandchoue l'avait remanié, et dont le Code annamite, dans ses parties principales, n'est qu'une copie. On peut consulter ce Code chinois dans la traduction de Staunton. Londres, 1810, in-4°.

Ce Code actuel est composé de deux parties distinctes : l'une, nommée *Luât* (en chinois *Lu*), est la représentation de la loi fondamentale, qui est restée à peu près la même de toute antiquité; l'autre, appelée *Lê* (en chinois *Li*), renferme les règlements supplémentaires, variables suivant les temps et les époques, et dans lesquels on trouve plus spécialement les dispositions propres à la nature et au caractère des Annamites. Ce sont ces *Lê*, sorte de recueil de jurisprudence, expliquant et complétant la loi dans des cas particuliers, qui ont été revisés surtout par Ming-mang, fils et successeur de Ghia-loung.

Comme tous les corps de lois des peuples arriérés, au point de vue du moins de notre civilisation européenne, le Code annamite est plutôt un code de lois criminelles. Le droit civil privé, qui serait la partie la plus intéressante pour nous, y est complétement négligé, et c'est là une lacune regrettable. On trouve bien quelques mentions isolées des obligations, partages, successions et divers contrats; mais ces mentions sont insuffisantes pour nous faire avoir une idée juste et précise sur la nature et l'étendue de ces contrats, dont l'étude et la connaissance nous feraient pénétrer plus avant dans le mécanisme des affaires et de la vie privée du Cochinchinois. Nous ne savons pas si, au point de vue des indigènes eux-mêmes, il se trouve dans la loi des dispositions suffisantes pour fixer le degré de possibilité et de légalité des conventions, et, à défaut de celles-ci, régler les droits respectifs des parties. Il faut dire, du reste, qu'il y a très-peu d'ordre dans les matières, et que la clarté ne règne pas toujours dans ces textes de loi. Aussi pensons-nous qu'il sera

indispensable, comme complément au travail donné par M. Aubaret, d'une part, de combler, par la traduction d'autres corps de lois, les lacunes du Code de Gbia-loung, et d'autre part, de faire un commentaire sous forme de résumé alphabétique dans l'ordre logique des différentes sections du droit.

La plus grande partie du recueil se borne donc au Code pénal proprement dit.

La loi établit à cet égard (livre Ier) cinq sortes de peines : le bambou, de dix à cinquante coups ; le bâton, de cinquante et un à cent coups ; les fers, jusqu'à trois ans de durée ; l'exil, de deux mille à trois mille lis, et la mort par la décapitation ou la strangulation. Les peines anciennes étaient : la marque, l'ablation du nez, l'amputation du pied, la castration et la mort lente. Nous ne trouvons aucun détail sur ces différentes peines, notamment la castration et la mort lente. Le rédacteur du Code fait ressortir que la suppression de ces mutilations inutiles est due à un souverain inspiré par un sentiment de clémence et de progrès. Quoi qu'il en soit, l'existence de ce qu'on appelle les peines corporelles et les accessoires des peines, comme la cangue, la chaîne et le ceps, dont la loi est très-prodigue, même pour les fautes les plus légères, suffit pour donner une idée de la tyrannie asiatique et de l'état d'infériorité dans lequel le despotisme du souverain et des mandarins a entretenu ces malheureuses populations. L'administration toute paternelle de la France et la civilisation feront, certainement et bientôt, justice de ces pratiques barbares et arriérées.

D'après la loi annamite, toutes les peines sont rachetables, même la peine de mort ; mais la faculté de rachat est laissée à l'appréciation du juge.

Dans la loi salique, la loi des Wisigoths, des Burgondes, en un mot dans ce qu'on est convenu d'appeler chez nous le *droit barbare*, il existait deux dispositions bien connues : l'une, la *compositio* ou *wehrgeld*, qui profitait aux parties lésées ou à la famille ; l'autre, le *fredum*, qui était acquis au trésor public. La loi cochinchinoise ne paraît pas avoir, à

proprement parler, de *compositio*, si ce n'est, peut-être, dans le cas de blessures ou homicide par imprudence. Quand la peine est jugée rachetable, elle est convertie en une amende (le *fredum*) au profit de l'État, amende dont le taux varie suivant la position sociale et pécuniaire du coupable.

Le livre II, sous le titre de *Lois générales*, s'occupe de la procédure et de la manière d'appliquer la loi suivant l'état des personnes. Le livre III, consacré aux lois criminelles, donne la nomenclature des diverses peines pour les crimes et les délits. Le livre IV concerne spécialement les fonctions des mandarins et les peines se rattachant à ces fonctions : on y trouve d'intéressants détails sur les différents degrés de noblesse conférés aux mandarins, la hiérarchie et la bureaucratie administrative, ainsi que l'hérédité du mandarinat. Sous le titre de *Lois fiscales*, le livre V traite de l'établissement, de la répartition et du mode de perception de l'impôt, et des peines et amendes au profit du trésor public. Il y a à cet égard dans chaque province un registre sur lequel tout habitant est tenu de se faire immatriculer et servant de cadastre. Les contributions existent en nature ou en argent, et la loi admet, comme chez nous, les demandes en réduction ou en dégrèvement. Il existe encore d'autres registres particuliers, que chaque village doit avoir, et sur lesquels est inscrit l'état civil des personnes. Il est regrettable que les textes ne contiennent aucun détail à ce sujet, pas plus que sur les distinctions légales qui doivent exister entre le concubinage et le mariage, bien que ces deux choses soient souvent mises de pair. Ainsi les cas de prohibition sont les mêmes pour l'un comme pour l'autre; les formalités semblent être les mêmes ; un intermédiaire, servant d'officier public, rédige les clauses et conditions civiles et morales sous lesquelles l'union est contractée.

Les trois derniers livres traitent des rites, des lois militaires et de certains règlements de police concernant les travaux publics. Avec le chapitre des lois rituelles paraît la crédulité des Orientaux à l'endroit des esprits, des magiciens

et des sorciers; les devins et les astronomes sont assujettis à des règlements et à des formalités, de peur qu'ils ne jettent des sorts sur le chef de l'État; on lira avec attrait le détail des précautions que prend le souverain pour se rendre inabordable dans son palais, et pour ne pas être empoisonné par son pharmacien ou son cuisinier. Nous devons également signaler les dispositions concernant les passe-ports, dont l'usage, tout moderne en Occident, est, on le sait, chez les Chinois, d'une haute antiquité.

Tel est, dans son ensemble, le Code des lois annamites que la France va être chargée d'appliquer dans sa nouvelle colonie.

Ed. Drouin.

---

*The Kamil of el Mubarrad*, edited for the german oriental Society from the manuscripts of Leyden, Saint-Petersbourg, Cambridge and Berlin by W. Wright. First part, 1864; second part, 1866. Leipzig, Brockhaus.

Parmi les anciennes encyclopédies (علم الادب), on aime surtout chez les Arabes à citer trois ouvrages remontant à une haute antiquité et dont l'importance pour les études philologiques est considérée comme capitale; ce sont : 1° البيان والتبيين, d'Abou Othman ben Bahoul (mort en 255 de l'hégire); 2° ادب الكاتب d'Ibn Kouteiba[1] (mort en 270 de l'hégire), et enfin le كتاب الكامل[2] de Moubarrad[3]. La Société asiatique allemande, cette sœur cadette de la nôtre, a chargé M. Wright de publier le *Kāmil*, et nous avons sous les yeux

[1] Notre ms. suppl. ar. n° 1348 renferme une copie de cet ouvrage, collationnée sur l'exemplaire de l'auteur. Ce livre se trouve également dans la belle collection de manuscrits orientaux que possède M. Scheffer.

[2] M. Wright a-t-il eu raison de nommer l'œuvre de Moubarrad الكتاب الكامل, ou bien faut-il lire avec Abulféda, *Ann. Mosl.* II, p. 284; Makkari, éd. Dozy, etc. p. 118, l. 1; Ibn Khallikan, éd. Slane, p. 694 du texte arabe, et Mehren, *Rhet.* p. 7, n. 1 كتاب الكامل? Je pose la question sans prétendre la résoudre.

[3] Mehren, *Rhetorik der Araber*, p. 7, n. 1.

les deux premières livraisons, qui seules ont paru. On peut dès à présent se faire une idée du tout, et je voudrais essayer de dégager ici l'importance de ce livre et de fixer à peu près sa place dans la littérature arabe.

Né en 207 de l'hégire (822-823 après J. C.), Aboû'l'Abbâs Mohammed ben Iasîd ben 'Abdi 'lakbar alazdî albasri, surnommé Moubarrad, s'instruisit auprès d'Abou-Hâtim As-sag'astâni et d'Abou Othman Almāzinî, deux maîtres qui jouissaient alors d'un grand crédit et dont les opinions grammaticales faisaient école. Les rigueurs des Basriens commençaient à ne plus pouvoir s'opposer au courant de la langue vulgaire qu'ils avaient si longtemps cherché à contenir, la divergence entre la théorie et la pratique était devenue si complète que des concessions mutuelles étaient devenues inévitables. Les grammairiens de Koufa, au contraire, si accessibles à toutes les nouveautés et si amoureux de ce qu'on appelle aujourd'hui les excentricités du langage, loin de rejeter les imperfections qui s'introduisaient chaque jour dans le vieil arabe, les accueillaient avec une bienveillance sympathique et employaient leur autorité à les répandre et à les propager. Ces excès ne répondaient plus aux besoins du temps; il fallait d'un côté plus de tolérance et moins de roideur que ne continuaient à vouloir en montrer les Basriens; de l'autre, il fallait opposer une digue aux envahissements continuels qui pouvaient finir par donner le coup de mort au vieil arabe. Moubarrad fut un des premiers qui sentirent la nécessité d'une telle conciliation, et, tout en restant attaché aux doctrines sévères de ses maîtres et en éprouvant un vif désir de faire échapper la langue à l'anarchie dont elle était menacée, il posa les premiers fondements de cette « école mêlée, » ou, si nous voulons, de cette école éclectique qui survécut aux deux autres.

Rien ne démontre mieux cette situation de Moubarrad que le titre des ouvrages qu'il a écrits sur ou contre le كتاب de سيبويه, ce résumé si complet et si dogmatique des doctrines qui étaient en honneur auprès des Basriens. Je l'em-

prunte à M. Flügel, qui a utilisé avec son habileté et sa science ordinaires le Fihrist. Voici d'abord « une réfutation de Sibawaihi » (الرد على سيبويه), qui montre bien son indépendance vis-à-vis du « grand maître » de l'école basrienne; je m'imagine cependant que le dissentiment n'a pu être complet et qu'il ne doit y avoir eu entre eux qu'une question de plus ou de moins, comme le prouve du reste le titre d'un autre de ses ouvrages, le كتاب الزيادة فى المنتزعة من سيبويه, « livre des inutilités qu'il faut élaguer dans le Sîbawaihi. » Mais tout en faisant ses réserves, il attache tant d'importance au « livre, » qu'il cherche par tous les moyens à faciliter la lecture. De là 1° son « introduction » (المدخل) aux écrits de Sîbawaihi ; 2° son « résumé » (معنى) du livre de Sîbawaihi; 3° son commentaire sur les vers qui y sont cités. Le caractère essentiel de Moubarrad comme grammairien peut donc être ainsi résumé : un sage respect pour les doctrines des conservateurs qui l'ont précédé, avec la critique d'un homme éclairé qui ose regarder en face les innovations, qui veut établir un pont entre le passé et l'avenir.

Sîbawaihi n'est cité qu'une fois dans la partie du Kāmil qui est publiée jusqu'ici, p. ٧٨, l. 13 et 17[1], et je ne puis rien préjuger sur la place qui lui sera donnée dans les parties suivantes, car nous n'avons ici, à la Bibliothèque impériale, aucun manuscrit du Kāmil. Le point en litige est très-délicat, et Moubarrad promet de revenir dans le chapitre des phrases conditionnelles (فى باب المجازاة) sur « une faiblesse inhérente à la doctrine de Sîbawaihi. » Il s'agit de l'hémistiche : إنّك ان يُصْرَعْ اخوك تُصْرَعُ ; « que ton frère soit renversé et tu le seras aussi. » Selon Sîbawaihi, la phrase antécédente a la forme pleine de l'aoriste; la règle est violée par suite de l'interversion (على التقديم والتاخير) et la phrase complète serait : إنّك تُصْرَعُ إن يُصْرَعْ اخوك, dans laquelle

[1] Je n'ai naturellement ici aucun égard à la citation faite par le commentateur, p. 158, l. 3. Il s'agit seulement de déterminer le rapport qui existe entre Moubarrad lui-même et Sîbawaihi.

on aurait placé la condition après l'événement qui la suppose. D'après Moubarrad il faudrait dire en prose إِنْ يُصْرَعْ اخوك فانت تصرعُ et le ف aurait la puissance de produire une exception à la règle générale, sans doute parce que, séparant plus complétement les deux propositions, il diminue l'influence que l'une devait avoir sur l'autre. Dans la construction proposée par Sîbawaihi il n'est pas non plus étonnant qu'une proposition conditionnelle placée avant la proposition antécédente perde l'effet qu'elle aurait eu si elle était placée en tête; et leur seule faute à tous deux a été de vouloir appliquer deux règles, excellentes en elles-mêmes, à un vers qui n'a besoin ni de l'une ni de l'autre et dans lequel les difficultés du mètre ont amené une construction et un accord des temps peu usités. En général, du reste, Moubarrad semble peu disposé à citer les autres grammairiens ses précurseurs, à moins qu'il ne veuille se mettre en garde contre quelqu'une de leurs opinions. Il est quelquefois difficile de prendre parti dans la discussion, et les bornes de cet article ne permettent pas d'entrer dans toutes ces minuties, quelque intéressants que puissent être pour la linguistique ces infiniment petits.

Parmi ses propres ouvrages, Moubarrad ne cite que son *Traité de l'improvisation*, comme traduit M. Flügel[1], ou plutôt *Traité improvisé*, comme je voudrais traduire. Le titre arabe est الكتاب المقتضب. En réunissant les divers passages où il en est question[2], je crois pouvoir affirmer que c'était un ouvrage grammatical cherchant à approfondir une foule de questions qui sont effleurées dans le Kāmil, parce que l'auteur compte que l'on en demandera la solution plus complète à l'ouvrage mentionné. Les titres de plusieurs chapitres nous sont même donnés, comme le بابُ إنّ وانّ, p. ٣٩, l. 21; le باب التقرير الواقع, p. ١١٣, l. 3; le باب حروف المقاربة, p. ١٢٣, l. 14; etc. De tels titres semblent convenir fort peu à un « traité de l'improvisation. » Je main-

[1] *Die grammatischen Schulen der Araber*, p. 93.

[2] Comparer entre autres, p. 49, l. 21; 106, l. 13; 112, l. 2; 168, l. 14.

tiens donc ma traduction du titre, surtout en pensant à la manière toute particulière de Moubarrad.

Du reste, le Kāmil lui-même, qu'est-il autre chose qu'une série d'improvisations sur les sujets les plus divers? D'Herbelot[1] y a vu un ouvrage historique, et au fond il n'avait pas tout à fait tort, car les anciennes traditions et les vieux souvenirs s'y rencontrent en abondance, et plus d'un détail sur les origines islamiques est rectifié par les documents que Moubarrad semble avoir jetés au hasard, en les répandant à pleines mains. Reiske[2] a cru devoir réparer l'erreur commise par D'Herbelot, sans chercher à mieux caractériser l'ouvrage dont il avait pourtant un manuscrit sous les yeux. « Ce livre que nous avons composé, dit Moubarrad lui-même, embrasse plusieurs genres de littérature (الآداب); on y trouve de la simple prose, des vers rhythmés, des proverbes ayant cours, des enseignements féconds, enfin un choix de nobles prédications et de lettres éloquentes; et notre intention en l'écrivant a été d'éclaircir chaque difficulté qu'y introduit la rareté d'une expression ou l'obscurité du sens, et de donner un commentaire suffisant sur tous les arabismes qui s'y trouvent, de telle sorte que ce livre se suffise à lui-même et que personne n'ait besoin d'avoir recours à un autre ouvrage pour y chercher les explications nécessaires. Puisse Dieu me seconder[3]! »

Voici le plan, un mot de l'exécution : tous les genres y sont jetés un peu pêle-mêle comme dans cette longue phrase que nous venons de citer. Il n'y a pas de chapitre qui n'ait un sujet qui se résume en général dans la première phrase; mais il est souvent bien difficile de le retrouver au milieu des longues digressions auxquelles l'auteur se laisse entraîner, soit par un vers cité qui lui en rappelle d'autres, soit par une expression rare qu'il sent le besoin d'expliquer. A une note s'enchaîne bien souvent une note sur la note, et ainsi de suite,

[1] *Bibliothèque orientale*, éd. in-folio, p. 246 B.
[2] *Annales Moslemici*, II, 729.
[3] Page 2, l. 5 et suiv.

puis tout à coup on voit revenir avec étonnement le sujet principal au moment où l'on était sur le point de l'oublier. Que de questions grammaticales abordées et résolues à propos de ceci et de cela! Tantôt ce n'est qu'une phrase concluant sans prouver, tantôt nous avons le raisonnement tout entier. Et encore si nous avions seulement le Kāmil de Moubarrad, qui devait, selon l'expression de l'auteur, se suffire à lui-même! Mais son élève ابو الحسن علىّ بن سليمان الاخفش, le troisième du nom, mort en 315 ou 316 de l'hégire (927-928 après J. C.)[1], n'était pas, paraît-il, du même avis; il a cru devoir joindre un commentaire perpétuel à l'œuvre de son maître et augmenter encore la perplexité dans laquelle se trouve celui qui veut suivre le fil de la pensée que Moubarrad a voulu exprimer. Il a peut-être ainsi sauvé l'œuvre qu'il commentait, car c'est son édition seule qui nous est parvenue, et elle se retrouve dans tous les manuscrits que M. Wright a pu collationner. Je sais bien que ces additions sont distinguées dans l'édition de M. Wright par des crochets destinés à séparer le texte même des additions qui y ont été faites; mais la confusion n'en est pas moins réelle, et il faut l'attention la plus soutenue pour distinguer sans cesse deux auteurs très-parents l'un de l'autre par les idées et par la forme. Cette disposition tend à augmenter encore le désordre général du Kāmil, assez grand déjà par lui-même. Il est tel que je me demande si tout l'ouvrage n'est pas simplement un résumé des leçons que Moubarrad donnait à ses élèves, et si nous n'avons pas un résumé de notes prises à son cours par un élève studieux et exact. Peut-être est-ce الاخفش lui-même qui nous a ainsi conservé les leçons de son maître, puisqu'il prend toujours soin d'introduire ses paroles par

[1] Voir M. Flügel, *Die grammatischen Schulen der Araber*, p. 63 et 224. Il est aussi souvent cité dans les notes qui accompagnent dans le manuscrit de Paris le كتاب de سيبويه (Suppl. ar. n° 1155). Ses observations étaient devenues pour ainsi dire partie intégrante du «livre,» et dans le manuscrit de Saint-Pétersbourg (Musée asiatique, n° 254) on trouve plus d'une fois son commentaire mêlé au texte même.

قال ابو العبّاس. Peut-être ensuite Moubarrad aurait-il donné son autorisation à cette publication en y ajoutant après coup la petite préface que nous avons traduite. Tout le livre en effet semble porter le cachet de l'enseignement oral, qui marche un peu plus à l'aventure, et cette absence de tout caractère didactique en fait précisément le charme. On passe sans interruption d'un sujet à l'autre, et on rencontre le repos dans cette variété même.

Quant à l'édition, elle est telle qu'on devait l'attendre d'un arabisant aussi instruit et aussi soigneux que l'est M. Wright. Il a été trahi pour la première livraison par son imprimeur, qui a employé pas mal de types brisés et a plus d'une fois mal placé les voyelles. Ce sont les deux défauts dont M. Wright a été la victime et qui ont heureusement disparu de la deuxième livraison. Pour la correction, je ne veux pas m'arrêter à signaler les fautes d'impression, qui sont heureusement très-rares; je veux seulement émettre le vœu qu'il ne se passe pas de nouveau deux ans entre la deuxième et la troisième livraison comme entre la première et la seconde.

Hartwig Derenbourg.

---

日常口頭話. Un volume in-8°, lithographié. (Paris, 1863, et Florence, 1866.)

*Dialoghi cinesi.* Trascrizione e doppia versione italiana, litterale e libera. Firenze, tipografia di L. Nicolaï, 1866, in-8°.

Les deux volumes qui viennent d'être publiés sous ce titre sont les premiers produits de l'enseignement sinologique qui vient d'être introduit en Italie. M. Antelmo Severini, qui, par une extrême modestie, n'a pas cru devoir inscrire son nom sur le titre de cet utile travail, est un des élèves les plus distingués du Collége de France et de l'École spéciale des langues orientales de Paris. Après avoir acquis dans cette capitale de solides connaissances en chinois et en

japonais, il a été appelé sous le ministère d'un de nos savants collègues, M. Amari, à professer les langues de l'extrême Orient à l'Institut polytechnique de Florence. Les relations récentes de l'Italie avec les pays de l'Asie orientale l'ont engagé à entreprendre tout d'abord des livres destinés à l'enseignement de la langue chinoise moderne, et une circonstance particulière lui a permis d'inaugurer, par ses *Dialoghi cinesi*, la série d'ouvrages élémentaires qu'il se propose de continuer.

Ces dialogues sont extraits d'une grammaire écrite en chinois pour l'enseignement de la langue mandchoue (*Ts'ing-wen-k'i-meng*). Ils ont été réimprimés, au moyen de l'autographie, par les soins d'un calligraphe chinois, nommé *Ting-ton-ling*, au pinceau élégant duquel nous devons la reproduction de divers textes expliqués aux auditeurs de l'École des langues orientales. M. Severini y a joint une traduction spéciale italienne, rédigée suivant un système essentiellement propre à lever les difficultés philologiques que rencontrent d'ordinaire les commençants. L'auteur donne d'abord la transcription européenne de chaque phrase, qu'il divise en plusieurs fragments toutes les fois que l'élève pourrait s'y égarer; puis vient la traduction littérale, signe par signe, et enfin la traduction purement italienne, qui doit éclaircir le sens général du texte. Quelques observations grammaticales, aussi succinctes que possible, achèvent de lever les difficultés que pourrait laisser l'interprétation mot à mot de ces dialogues.

Tout en approuvant la méthode suivie par l'auteur dans ce travail, une observation doit ici trouver place. Suivant l'avertissement mis en tête de la traduction de M. Severini, ces dialogues, « écrits originairement en mandchou, auraient été traduits dans la langue chinoise la plus vulgaire et la moins ornée (*nel piu volgare e disadorno cinese*), » et cette *vulgarité* est le principal prix que le traducteur attache au texte qu'il offre aux étudiants. J'ignore dans quel style ce livre a été écrit, mais un examen général de son contenu

suffit pour démontrer que ce n'est pas celui que nous sommes convenus de désigner sous le nom de « langue mandarine, » ou plus exactement sous celui de « langue générale » (*kouan-hoa*). Je ne crois pas trop m'avancer en disant qu'une foule de phrases renfermées dans ces dialogues ne seraient pas comprises à l'audition par le commun des Chinois.

A cette observation près, le texte du *Jih-tchang-tseou-teou-hoa* est très-propre à l'étude de la langue chinoise actuelle, et si l'on ne peut dire que c'est précisément un exemple de l'idiome parlé à Péking, à Nanking et dans tous les centres du royaume du Milieu, on ne peut nier qu'un étudiant ne trouve, dans leur usage, l'occasion d'apprendre un grand nombre des locutions qui forment le fonds grammatical des livres écrits dans ce qu'on est convenu d'appeler « le style moderne. »

Cette publication doit être accueillie avec sympathie, puisqu'elle signale la naissance en Italie d'une importante branche des études orientales, qui compte désormais à Florence un savant et très-digne représentant.

Léon De Rosny.

---

*Lettere inedite di Muley-Hassen, rè di Tunisi, a Ferrante Gonzaga, vicerè di Sicilia.* Modène, 1865, in-4°.

En 1534, le roi de Tunis, Muley-Hassan, fut détrôné par le fameux Barberousse, alors maître d'Alger. L'empereur Charles-Quint le rétablit l'année suivante dans son autorité; mais au bout de deux ans, il fut de nouveau renversé par son propre fils et privé de la vue. L'ex-bey n'eut pas d'autre ressource que de se sauver en Italie. Là, il s'adressa au pape et aux autres personnages puissants du moment, demandant la justice et un prompt rétablissement. Telle est l'origine de cette correspondance, qui s'étend de l'année 1537 à 1547, et qui était restée enfouie dans les archives de Parme et de

Guastalla. Ces lettres sont écrites les unes en italien, les autres en arabe; la plupart des lettres arabes sont accompagnées d'une version italienne. Comme ces pièces jettent du jour sur certains événements qui étaient restés obscurs, il était bon qu'on les publiât. Les pièces italiennes ont été préparées par M. Federico Odorici. M. Michel Amari, si connu par ses publications sur la Sicile sa patrie, a traduit les lettres arabes dont la traduction ne se retrouvait pas; il a classé toutes les pièces dans l'ordre chronologique et les a enrichies de notes.

Ce mémoire a paru dans le troisième volume d'un recueil de mémoires qui se publie à Modène pour les provinces de Modène et de Parme.

M. Amari vient aussi d'insérer dans la *Nouvelle Anthologie* qui s'imprime à Florence un extrait du troisième et dernier volume de son Histoire de la domination des musulmans en Sicile, le seul qui n'ait pas encore paru. Ce morceau traite des guerres que l'Italie, la Corse, la Sardaigne et la Sicile eurent à soutenir sur mer contre les musulmans d'Afrique et d'Espagne, du VIII[e] au XI[e] siècle. Le titre est *Prime imprese degl' Italiani nel Mediterraneo*. M. Amari était mieux en état que personne de traiter un pareil sujet, à cause de la connaissance qu'il a acquise des témoignages musulmans et chrétiens.

REINAUD.

# JOURNAL ASIATIQUE.

## OCTOBRE-NOVEMBRE 1866.

## ÉTUDES BOUDDHIQUES.

### LE SÛTRA.

#### LES QUATRE PRÉCEPTES,

PAR M. LÉON FEER.

Les Bouddhistes[1], en leur qualité d'Indiens, chérissent les énumérations. Pour peu qu'on veuille s'occuper de leur religion, on apprend bientôt à connaître les quatre vérités, les quatre bases de la réunion, les quatre abandons parfaits, les quatre bases de la puissance surnaturelle, les dix forces

[1] Le système de transcription que je suis est celui dont j'ai déjà fait usage dans un précédent travail (*Journ. as.* année 1865, décembre, p. 477, etc.). Il consiste à écrire *u* pour ou, *j* pour dj, *ch* pour tch, *sh* pour ch, *x* pour kch; à donner au *g* le son dur dans tous les cas. — L'aspiration s'exprime tantôt par *h* comme dans *th* pour *t* aspiré, tantôt par l'apostrophe comme dans *ts'* pour *ts* aspiré. Aï et aou s'écrivent *ai* et *au*. — Dans les mots tibétains, les lettres *j* et *dj* conservent la valeur qu'elles ont chez nous. — Je renonce à écrire *buddhisme, buddhique,* etc. orthographe que j'avais adoptée à l'exemple de Burnouf, mais que je vois généralement repoussée : cependant j'écris *Buddha* parce que ce mot, se présentant sous sa forme purement sanscrite, doit être écrit selon mon système de transcription.

d'un Buddha, les dix actes religieux, la voie à huit branches, etc. Le dictionnaire Mahâvyutpatti ne se compose guère que d'une collection d'énumérations, et le dépouillement du Kandjur entrepris à ce point de vue en offrirait un nombre considérable; les titres seuls des ouvrages que renferme ce recueil fourniraient déjà une assez vaste matière à un travail de ce genre. Je ne me propose pourtant pas de l'entreprendre ici; je veux seulement examiner une de ces énumérations, qui a pour base le nombre 4. Ce nombre revient plus d'une fois dans les titres des traités qui composent le Kandjur; on le retrouve dans treize de ces titres. Mais il serait trop long, et d'ailleurs en dehors du plan que je me suis tracé, de les reproduire et de les étudier tous : mon intention est de m'attacher seulement à ceux qui, par leur nature et la place même qu'ils occupent dans la collection sacrée, forment un groupe à part, sollicitent l'attention, et semblent appeler une étude que les résultats m'ont paru justifier. Ce sont cinq ouvrages du XX[e] volume de la section intitulée *Mdo* (*sûtra*), la cinquième du Kandjur; ils portent les numéros 6, 7, 8, 9, 10. Csoma de Körös en a donné les titres, accompagnés d'une courte notice, dans son analyse du *Bkah-hgyar;* seulement il n'a pas toujours reproduit complétement ces titres, parce qu'il n'attachait pas à la qualification *Mahâyâna sûtra* (sûtra de grand véhicule) l'importance que le progrès des études bouddhiques oblige d'y attribuer aujourd'hui. Je crois qu'il est utile,

avant toute discussion, de reproduire exactement les renseignements fournis par Csoma : j'extrais donc des *Recherches asiatiques* la partie qui nous importe, mettant seulement entre parenthèses les portions de titres que Csoma a omises, et traduisant l'anglais en français; je supprime en outre les titres tibétains, que je me réserve de donner ultérieurement :

6° (fol. 65-84). *Bôdhisattva pratimoxa Chatushka Nirahâra (nâma Mahâyâna sûtra)*. Instruction sur les quatre vertus par l'acquisition desquelles un Bodhisattva peut arriver à la perfection suprême ou devenir un Buddha. Prononcé par Çâkya à la requête de Çarihibu.

7° (fol. 84-85). *(Arya) Chatur Dharma nirdêça (nâma Mahâyâna sûtra)*. Énumération de quatre choses par lesquelles tous les crimes commis sont effacés.

8° (fol. 85-86). *Chatur Dharmaka sûtra*. Quatre choses à éviter par tout homme sage.

9° (fol. 86-87). *Même titre* (ce titre est : *Arya Chatur Dharmaka nâma Mahâyâna sûtra*). Quatre choses à observer par tout Bodhisattva ou homme sage.

10° *(Arya) Chatushka Nirahâra (nâma Mahâyâna sûtra)*. Explication de l'exercice parfait ou de l'accomplissement de quatre choses, ou du chemin d'un Bodhisattva. — Prononcé par Manjuçrî [1].

[1] *Asiatic researches*, vol. XX, p. 464-465.

On aura remarqué, à la seule inspection de ce tableau, que nos cinq ouvrages se divisent naturellement en deux classes : car il y a trois sûtras intitulés *Chatur Dharmaka* ou *Dharma* (Quatre préceptes), et deux sûtras intitulés *Chatushka Nirahâra* (Quatre préparations ou perfections). Les trois *Chatur Dharmaka* sont intercalés ou enclavés entre les deux *Chatushka Nirahâra*, disposition qui peut être purement accidentelle, mais qui peut bien aussi être préméditée, et qui semble démontrer que les cinq traités forment un ensemble, de même que la diversité des qualifications indique assez clairement une distinction. Cette distinction ne résulte pas seulement de la différence de désignation, elle se trahit aussi par l'étendue des divers traités : les trois *Chatur Dharmaka* sont très-courts; chacun d'eux n'occupe guère que la valeur d'un folio, et tous ensemble ils ne remplissent même pas quatre folios du Kandjur; tandis que les *Chatushka Nirahâra*, remplissant, le premier dix-neuf folios, et le deuxième quinze folios, sont beaucoup plus étendus, bien que, comparés à la masse des écrits du Kandjur, ils doivent compter parmi les moins longs. Aussi, comme les divisions rendent l'étude plus facile, et qu'il est d'ailleurs nécessaire d'en tenir compte, nous suivrons celle qui nous est prescrite par la forme extérieure et l'arrangement des textes soumis à notre examen. Le présent travail est consacré à l'étude des trois *Chatur Dharmaka*[1]; les *Cha-*

[1] J'ai donné le texte tibétain de ces trois sûtras d'après l'édition

*tushka Nirahâra* pourront être l'objet d'un travail ultérieur. Toutefois, comme le *Chatushka Nirahâra* proprement dit m'offre dès maintenant quelques points de rapprochement avec les textes que j'étudie, je crois devoir en dire un mot. Ce sûtra se divise en deux parties, qui paraissent indépendantes l'une de l'autre, quant au fond. Dans la première partie, Manjuçrî fait, pour l'instruction d'un dieu du Tushita, quarante-trois énumérations de quatre choses. Je les ai traduites et numérotées, notant au moyen de chiffres romains les quarante-trois articles et, au moyen de chiffres arabes, les subdivisions de chacun d'eux. Je ne me propose point de publier encore ce travail, qui est susceptible de recevoir des compléments : j'indiquerai cependant les rapprochements les plus remarquables en recourant à la notation que j'ai adoptée. Cette notation m'est toute personnelle et n'est en rien empruntée au Kandjur, qui donne les énumérations à la file, sans autre indication qu'un titre souvent obscur ou insignifiant, quelquefois le même pour plusieurs articles; mais elle facilite les recherches, les comparaisons, et simplifie l'étude.

J'entre maintenant dans l'examen de nos trois *Chatur Dharmaka.*

du Kandjur que possède la Bibliothèque impériale, dans les *Textes tirés du Kandjur* (autographiés), 3[e] livraison.

### LES TROIS CHATUR DHARMAKA SÛTRA (SÛTRAS DES QUATRE PRÉCEPTES).

Les trois *Chatur Dharmaka* comportent eux-mêmes une division : le premier d'entre eux porte la désignation spéciale de *Nirdéça*. Nous reviendrons plus tard sur ce nom et sur le sûtra qui le porte; nous prendrons tout d'abord les deux sûtras intitulés purement et simplement *Chatur Dharmaka*. «Ils ont même titre,» dit Csoma; mais nous avons vu que, là même, il y a une distinction : le deuxième est intitulé «sûtra de Mahâyâna,» l'autre porte seulement le titre de *Chatur Dharmaka*, sans autre désignation. Or cette absence de désignation supplémentaire, et la circonstance de la proximité d'un sûtra de même titre, mais appartenant au *Mahâyâna*, nous donnent lieu de supposer *a priori* que ce traité est un sûtra du petit véhicule ou *Hînayâna*[1]. Je ne parle pas encore des conclusions que nous devrons tirer de l'examen du sûtra lui-même. Je fais seulement cette remarque, que le soin avec lequel la qualification de *Mahâyâna* est attribuée aux sûtras de cette école est suffisant pour autoriser à ranger dans le *Hînayâna* les ouvrages qui ne portent aucune désignation d'école. L'absence du terme

[1] On sait que le *Hînayâna* est la première et la plus ancienne école bouddhique, que le *Mahâyâna* l'a remplacé et a formé une deuxième école. Je ne puis entrer ici dans plus de détails, et je renvoie le lecteur au premier volume de M. Vassilief, traduit en français et en allemand, et dont l'auteur s'est spécialement attaché à faire connaître la différence des deux écoles.

*Hînayâna* dans les cas où l'on s'attendrait à le rencontrer n'a rien qui doive étonner. D'abord l'expression *Hînayâna* « petit véhicule » est contemporaine de l'expression *Mahâyâna* : la première école bouddhique n'a jamais pris le titre de *Hînayâna;* mais lorsque, par suite du développement de la doctrine, l'école nouvelle qui se forma voulut se distinguer de sa devancière, elle imagina la distinction des *yâna*, prenant pour elle le titre de Mahâyâna, et laissant à celle qu'elle aspirait à remplacer le titre modeste de Hînayâna. De plus l'école du Mahâyâna ayant cherché à annuler l'autre, il n'est pas étonnant qu'elle se soit gardée de mettre en évidence le nom de cette école primitive, dans le petit nombre d'ouvrages qu'elle en a conservés. Les traités du Mahâyâna semblent pouvoir se diviser en deux classes : les livres originaux, récents, composés par les docteurs de cette école, et les livres anciens et primitifs, remaniés, amplifiés, refaits à neuf pour le besoin de la nouvelle école. Pour n'en citer qu'un exemple, on sait que la Vie du Buddha, le *Lalitavistara*, a eu plusieurs éditions successives, distinctes les unes des autres. Est-il resté, au milieu de ce travail incessant de recomposition, des sûtras primitifs, que l'on puisse faire remonter jusqu'aux origines mêmes du bouddhisme? Il est difficile de l'affirmer avec certitude : et cependant, le Kandjur, dans la masse des écrits qui le composent, recèle des traités qui sont certainement très-anciens. D'où vient qu'ils s'y trouvent? Leur célébrité, l'autorité

exceptionnelle dont ils jouissaient sans doute, une conviction particulière de leur authenticité les a-t-elle fait respecter et accepter comme de force? Les mahâyânistes les ont-ils adoptés sciemment? Ou ces ouvrages se seraient-ils glissés d'une façon en quelque sorte subreptice dans une compilation faite sans doute avec peu de méthode et de choix? Serait-ce enfin à la faveur dont ils jouissaient à raison de leur popularité, et parce qu'ils étaient probablement conservés dans toutes les mémoires, qu'ils auraient été mêlés, peut-être par mégarde, aux écrits plus travaillés des docteurs? On ne saurait le dire. Mais on ne peut douter que le Kandjur ne renferme quelques sûtras où l'on retrouve l'écho des premiers enseignements du bouddhisme; on les reconnaît d'ordinaire, et sans trop de difficulté, à leur titre, à leur forme, à leurs caractères extérieurs, mais surtout à leur esprit, et aussi à leur rareté. Sur dix-neuf ouvrages qui composent le volume XX[e] du Mdo, deux seulement appartiennent à cette catégorie; ce sont notre *Chatur Dharmaka* et un autre sûtra intitulé *Tridharmaka* (trois préceptes) : tous les autres portent la rubrique *Mahâyâna sûtra*, à l'exception de deux, dont l'un, qui n'a point de titre sanscrit, paraît n'être qu'un chapitre (*léhu*) d'un sûtra de Mahâyâna, et dont l'autre, le *Sûrya Garbha*, est intitulé seulement *Vaipulya sûtra* (sûtra développé); mais les sûtras développés, appartenant aux temps postérieurs du bouddhisme, rentrent dans le Mahâyâna, et d'ail-

leurs M. Vassilief, qui dit quelques mots du Sûrya Garbha[1], le range parmi les écrits du Grand Véhicule.

M. Vassilief signale deux caractères principaux des sûtras primitifs : la brièveté et la simplicité[2]. Nous aurons occasion plus tard de mettre en évidence ces deux signes distinctifs : nous ferons seulement remarquer dès à présent que, si la brièveté est un des traits caractéristiques des sûtras du Hînayâna, si même on peut avancer que la prolixité caractérise l'exposition du Mahâyâna, il ne s'ensuit pas que tout sûtra court appartienne au Mahâyâna; plusieurs écrits de cette école sont d'une brièveté remarquable. Ainsi le plus court traité du XX[e] volume du Mdo, et l'un des plus courts de tout le Kandjur assurément, le *Dharmakêtudhvaja pariprichchha* (Question faite par Dharmakêtudhvaja), qui n'occupe guère qu'un seul côté d'un feuillet, appartient au Mahâyâna. Il est, du reste, inutile d'insister longuement, quant à présent, sur les caractères essentiels des traités du Mahâyâna; l'étude de nos sûtras ramènera forcément la question. Il est un seul point que, au moment de donner la traduction du premier de ces textes, je veux au moins indiquer, ne pouvant, pour beaucoup de

[1] *Le Bouddisme,* etc. I, p. 110-112. J'écris *Bouddisme* parce que telle est l'orthographe adoptée par M. La Comme, qui a traduit en français le livre de M. Vassilief: les chiffres que j'indique sont ceux des pages de l'édition russe, mis en marge des pages de la traduction française comme de la traduction allemande.

[2] *Le Bouddisme*, etc. I, p. 168-169.

raisons, le traiter à fond en ce moment : c'est la question de savoir dans quelle langue ces sûtras primitifs ont été écrits originairement, et sur quel texte a été faite la traduction tibétaine, qui est la base de notre travail. Je ne vois pas que M. Vassilief se préoccupe de ce point difficile. M. Grimblot[1] prétend que tous les textes du Hînayâna ont été écrits en *pâli*, et que c'est du pâli qu'ils ont été traduits dans les autres langues, et notamment en tibétain : il affirme et prétend prouver que ces textes n'existent pas et n'ont jamais existé en sanscrit. Ce n'est pas ici le lieu de traiter une question aussi spéciale, et en même temps aussi complexe, car elle en soulève bien d'autres. Je me bornerai à quelques remarques : je crois bien que le pâli est la langue propre du bouddhisme, et que les sûtras du Hînayâna que renferme le Kandjur doivent se retrouver dans la collection singhalaise. Un fait particulier permet de le supposer : il existe dans le XXX^e volume du Mdo deux sûtras intitulés *Chandra sûtra* et *Sûrya sûtra;* ces textes existent en pâli; Gogerly en a donné la traduction[2]; M. Grimblot possède le texte et se propose de le publier; il n'est pas douteux que les textes tibétains reproduisent les

[1] Je ne sais si j'ai pleinement raison d'éveiller en quelque sorte une discussion qui n'est pas encore née. J'ignore si M. Grimblot a publié quelque chose de ses vues sur la question : ce que j'en dis résulte de conversations et de correspondance entretenue avec lui; j'ai cru pouvoir en parler sans indiscrétion. Il m'était aussi impossible de taire absolument la question que de la traiter à fond.

[2] M. Spence Hardy a reproduit cette traduction dans *A Manual*

textes pâlis. Un deuxième *Chandra sûtra* isolé se trouve dans le XXVI[e] volume du Kandjur; il ressemble beaucoup à celui du XXX[e] volume[1] : Gogerly ne paraît pas l'avoir connu; et M. Grimblot ne le possède pas et n'en a pas connaissance, bien qu'il espère le trouver. Il me semble que le texte pâli de ce sûtra doit exister; mais il faut le découvrir; et j'en dirai autant de tous les textes du Hînayâna qui sont disséminés dans le Kandjur : il importe de trouver les textes pâlis correspondants et de constater l'accord qui existe entre les uns et les autres. Mais résultera-t-il de cet accord que la traduction tibétaine a été faite sur le texte pâli? Je n'en suis nullement convaincu, et je crois qu'il faut attendre, pour se prononcer, que l'étude parallèle des textes soit possible. Tout ce que je puis affirmer, c'est que, dans le Kandjur, les titres des sûtras du Petit Véhicule comme des sûtras du Grand Véhicule sont donnés en *langue de l'Inde* d'abord, en *langue de Bod* (Tibet) ensuite : le terme *langue de l'Inde* peut désigner bien des idiomes, et par conséquent s'appliquer au pâli, appelé par les Bouddhistes du Sud « langue de Maghada; » mais il se trouve que ces titres sont toujours en sanscrit, car le Kandjur dit

*of Buddhism*, p. 46, et depuis il a inséré le texte pâli des *Gâthâ* (stances) de ce sûtra dans son nouvel ouvrage intitulé : *The legends and theories of the Buddhists*, p. 119-120.

[1] J'ai donné la traduction des deux *Chandra sûtra* en regard dans la *Revue de l'Orient* (4[e] série, tome I, année 1865) et le texte de l'un et de l'autre avec les variantes de l'unique *Sûrya sûtra* dans les *Textes tirés du Kandjur* (autographiés), 1[re] livraison.

*Chandra sûtra; Chatur Dharmaka sûtra; Tridharmaka sûtra* : ce qui ferait en pâli *Chanda sutta; Chatuddhammaka sutta; Tidhammaka sutta.* Je ne m'explique pas comment, si la traduction tibétaine a été faite sur un texte pâli, l'ouvrage peut être conçu dans une langue et le titre dans une autre langue[1]. Mais le temps n'est pas encore venu de traiter la grave question des idiomes que le bouddhisme a employés dans l'Inde : je reviens donc à mon sujet. Je prends les sûtras tels que me les donne le texte tibétain du Kandjur, et je les traduis successivement, en faisant suivre chacun d'eux des réflexions que me suggèrent les divers textes. Je commence naturellement par le plus ancien, celui qui appartient, selon moi, au Petit Véhicule.

### I. CHATUR DHARMAKA SÛTRA (Petit Véhicule)[2].

En langue de l'Inde, *Chatur Dharmaka sûtra;* en langue de Bod, *Chhos-bji-pa-i Mdô;* en français, Sûtra des quatre préceptes (ou lois).

[1] Il est vrai que nous n'avons pas les textes sanscrits de ces sûtras; mais il n'est pas prouvé qu'on ne les rencontrera pas; d'ailleurs les textes certainement sanscrits de bon nombre de sûtras du Grand Véhicule nous manquent aussi, et de ce que certains textes ne se retrouvent pas, on ne peut toujours en conclure qu'ils n'ont pas existé. Quant aux sûtras dont je donne la traduction dans ce travail, il n'en est qu'un dont je connaisse le texte sanscrit; mais je ne puis dire si le texte pâli de ceux que je regarde comme étant du Petit Véhicule existent. M. Grimblot m'a dit qu'il ne les connaît pas.

[2] Les notes jointes à la traduction de ce sûtra et des autres sont uniquement destinées à la justifier ou à élucider les passages difficiles. J'ai dû renoncer aux explications historiques, parce qu'elles développeraient outre mesure cette partie du travail.

Adoration à tous les Buddhas et Bôdhisattvas. Voici le discours que j'ai entendu une fois. Bhagavat résidait à Çrâvastî, à Jêtavana, dans le jardin d'Anâthapindada; *il était là* avec une grande assemblée de Bhixus, de mille deux cent cinquante Bhixus. Puis Bhagavat, avec fermeté et profondeur, d'une voie harmonieuse, agréable et étendue, adressa la parole aux Bhixus : « Bhixus, *il est* quatre *choses* dans *lesquelles* un fils de famille qui est sage doit se garder de mettre sa confiance. — Quelles quatre *choses*, direz-vous ? — Bhixus, le fils de famille qui est sage doit, aussi longtemps qu'*il séjournera* dans la vie, se garder de mettre sa confiance dans cette pensée : « Pour moi, c'est dans LES FEMMES qu'est mon plaisir. » — Bhixus, le fils de famille qui est sage doit, aussi longtemps qu'*il séjournera* dans la vie, se garder de mettre sa confiance dans cette pensée : « Pour moi, c'est dans l'ENCEINTE DU PALAIS[1] DES ROIS qu'est mon plaisir. » — Bhixus, le fils de famille qui est sage doit, aussi longtemps qu'*il séjournera* dans la vie, se garder de mettre sa confiance dans cette pensée : « Selon moi[2], il *n*'y a *que* peu d'inconvénient[3] dans ce qui est d'UNE BELLE FORME, CHARMANT ET AGRÉABLE A LA VUE. » — Bhixus, le fils de famille qui est sage doit,

[1] *Enceinte du palais.* Les mots *phô-brang-hkhôr* doivent représenter un composé indien, vu qu'il n'y a pas de signe de cas après *phô-brang*, « palais. » *Hkhôr* pourrait désigner la *cour* du roi, mais ayant *phô-brang* pour complément, il ne peut signifier que « enceinte. »

[2] *Selon moi.* Dans les deux phrases précédentes, *vdag* suivi de *ni* était le sujet de la proposition; mais dans celle-ci et dans la suivante, cela est impossible; le sujet est représenté par d'autres mots; *vdag ni* doit donc se traduire : « pour ce qui est de moi, quant à moi, selon moi. » La force de la particule ནི est très-grande et va jusqu'à détacher de la proposition le mot qu'elle suit et qu'elle est destinée à mettre en relief.

[3] *Peu d'inconvénient. Nad ñung*, mot à mot, *petite maladie, petit malaise.* — « La beauté de la forme, etc. est un petit mal. »

aussi longtemps qu'il séjournera dans la vie, se garder de mettre sa confiance dans cette pensée : « Pour moi, LES RICHESSES, L'ABONDANCE DE BIENS, LES SOMPTUEUX AMEUBLEMENTS sont (ce qu'il y a de plus) parfait. »

Après que Bhagavat eut parlé en ces termes, *après que* le Sugata[1] eut exposé ce discours et donné cet enseignement, il prononça *avec autorité* ces autres paroles[2] :

« Là où la femme est constamment considérée comme chose convenable[3];

Là où le palais du roi est un objet de plaisir;

Là où l'écume[4] passe pour quelque chose de réel;

[1] *Sugata.* Épithète bien connue du Buddha, et qui signifie « bien venu. »

[2] Ces deux vers se composent de 4 pada chacun; chaque pada compte 7 syllabes, ce qui fait 28 syllabes pour tout le vers.

[3] Ce premier *pada* est assez difficile : d'abord je lis བརྟན་དུ ; mais dans l'édition du Kandjur, on aperçoit la trace, très-douteuse il est vrai, de la voyelle ེ (é) sur le groupe རྟ, ce qui donnerait བརྟེན་དུ. *Brtan-du* signifierait « constamment; » mais cet adverbe se présente d'ordinaire sous la forme *brtan-par.* Quant à བརྟེན, il signifie « soutenir, appuyer. » Si l'on adoptait cette leçon, il faudrait faire de བརྟེན་དུ l'attribut, et alors le mot *rung* de la fin que je traduis par « convenable » devrait être réuni à *ga-la* pour lui donner le sens indéterminé que lui attribuent les dictionnaires. On traduirait donc *ga-la-rung* (en quelque lieu que, en tout lieu où), *bud-med* (la femme), *brtên-du* (en appui, c'est-à-dire, est un objet sur lequel on se repose). Mais comme les trois *pada* suivants se terminent par un adjectif ou par le verbe substantif, il est plus juste de voir dans *rung* un attribut, et de traduire *ga-la* (là où), *bud-med* (la femme), *rung* (est chose convenable), *brtan-du* (constamment); on pourrait cependant lire བརྟེན་དུ (en appui, c'est-à-dire, digne qu'on s'appuie sur elle). — *Ga-la* pourrait aussi être une interrogation, en sorte que l'on traduirait : « où la femme est-elle...; » mais le signe final et caractéristique de l'interrogation manque.

[4] *L'écume,* etc. littéralement : « là où est la substance de l'écume. »

Là où la richesse est considérée[1] comme durable, *on est trompé*[2] !

Les richesses sont comme une eau qui s'écoule.

Tel qu'est un navire, telle est cette maison.

Telle qu'est une fleur, telle est la beauté de la forme.

La vie est semblable à une eau. »

Quand Bhagavat eut prononcé ces paroles, ces Bhixus, et le monde avec les dieux, les hommes, les Asuras, les Gandharvas, s'étant réjouis, louèrent ouvertement l'explication donnée par Bhagavat.— Fin du sûtra des quatre préceptes[3].

Il n'est pas, je pense, de lecteur un peu au courant des choses du bouddhisme qui ne soit frappé de la simplicité parfaite de ce sûtra. Combien le ton en est éloigné des raisonnements à perte de vue et de la métaphysique obscure et subtile qui remplit

— L'écume est l'emblème de l'apparence trompeuse; croire que l'écume est une chose réelle, c'est croire à l'existence d'une chose qui n'est pas. D'où le dicton : *lbu va* (pour *dbu-va*) *bjin sñing-mêd-pa*), « sans substance, comme l'écume. » L'écume, ici, représente la beauté de la forme.

[1] *Est considérée,* littéralement « est durable. » Il est évident qu'il faut sous-entendre « dans la pensée » et traduire « est considérée comme, — passe pour durable. »

[2] *On est trompé.* J'ajoute cette phrase pour lier les deux vers; leur corrélation est plus logique que grammaticale; elle est dans la pensée; mais les mots la rendent mal : le *ga-la* « là où » (sanscrit *yatra* du premier vers) faisait compter sur un *dér* (*tatra*) dans le second; l'expression *khyim-dé*, cette maison, suppose dans le premier vers un *gang-khyim (yô griha)*, qui n'existe pas, à moins que ces mots ne rappellent le palais du roi dont il est question dans le premier vers; ce qui n'est pas probable; il s'agit plutôt de la maison, quelle qu'elle soit, où règne une des idées fausses condamnées par le sûtra. Malgré cette espèce d'anacoluthe entre nos deux vers, le rapport qu'ils ont entre eux et le parallélisme qu'ils forment est facile à saisir.

[3] *Bkah-hgyur,* section *Mdô* (v°) vol. XX, fol. 85 *b* et 86 *a*.

les grands traités bouddhiques! Le sujet est strictement moral : ce sont des prescriptions, ou plutôt des interdictions nettes, précises. On n'y trouve même la désignation d'aucun sentiment, d'aucune passion, pas un terme psychologique supposant une étude plus ou moins raffinée des facultés de l'âme, et d'ailleurs sujet à l'obscurité : l'auteur s'est borné à nommer les choses extérieures, visibles et tangibles, pour ainsi dire, que l'on doit éviter, dont on doit se tenir éloigné : les femmes, les palais des rois, les choses belles qui flattent les yeux, les richesses. Par là le *Chatur Dharmaka* me paraît plus primitif encore que le *Tridharmaka sûtra*, qui le suit de près dans le Kandjur, et, ainsi que je l'ai fait remarquer, doit appartenir aussi au Hînayâna. Je suis tellement frappé de la différence de ton qui existe entre ces deux sûtras, que je crois devoir traduire ici la partie essentielle du *Tridharmaka*. Je retranche le préambule, et j'omets les vers de la fin, me bornant à donner pour ainsi dire le corps du sûtra :

Bhagavat résidait à Çrâvastî... Ensuite Bhagavat adressa la parole en ces termes aux Bhixus : « Bhixus, tout homme insensé qui, dans ce (monde)[1], s'attachant à trois (vices)

[1] *Dans ce monde*, *hdi-na* « ici, ici-bas. » Je traduis ainsi le reste de la phrase : *mi* (homme), *blun-po* (insensé), *la-la* (quelconque). *gsum-dang-ldan-na* (en possédant trois choses), *ma-yin-pa* (qui ne sont pas), *dam-pa-i chhos-na* (dans la bonne loi). Mais il semble que dans ce cas *ma-yin-pa* devrait être au génitif; aussi pourrait-on en faire une dépendance du sujet en le rapportant à *mi-blun-pó-la-la*,

contraires à la bonne loi, ne fait pas de présents et n'acquiert pas de mérites religieux, cet homme ne peut atteindre à une moralité parfaite (et) y rester fidèle[1]. — Quels sont ces trois (vices)? — Ce sont la CONVOITISE, l'AVARICE[2] (ou l'ENVIE), l'IMPURETÉ (ou la HAINE). — Bhixus, tout homme dépourvu de sens qui, dans ce monde, parce qu'il possédera ces trois (vices) contraires à la bonne loi, n'aura pas fait de dons, ni acquis de mérites religieux, cet homme, quand son corps aura péri, après sa mort, tombera dans la mauvaise voie, dans la vie mauvaise et perverse, et renaîtra dans les enfers. — Bhixus, l'homme bon, possédant les trois (vertus) de la bonne loi, qui fait des dons et acquiert des mérites religieux, saisira la moralité et y persévérera. — Quelles sont ces trois (vertus), direz-vous? — Ce sont l'ABSENCE DE CONVOITISE, l'ABSENCE D'AVARICE (ou d'ENVIE), la PURETÉ (ou l'ABSENCE DE HAINE). — Bhixus, en observant ces trois (vertus) de la bonne loi, l'homme bon, qui donne des présents et acquiert des mérites religieux, s'attache parfaitement à la moralité par ce moyen et y reste fidèle, en sorte que son corps ayant péri, après sa mort il renaîtra parmi les dieux dans le Svarga[3], dans le monde céleste. » Quand Bhagavat eut prononcé ces paroles, que le Sugata eut fait cet exposé

et traduisant : tout homme insensé qui ne se tient pas dans la bonne loi, s'il possède trois *choses* (ou trois *vices*), etc.

[1] *Y rester fidèle, blangs-nas gnas par (mi) byed-dô :* « l'ayant prise, y demeurer. »

[2] *L'avarice (ou l'envie)*. Les difficultés relatives à ces préceptes seront étudiées plus tard.

[3] *Dans le monde céleste, dans le svarga. Bdê-hgrô, mthô-ris. Bdê-hgrô,* proprement « bonne voie, » rend, dans le dictionnaire tibétain-sanscrit, le terme *sugati ;* dans l'Amarakosha il correspond au sanscrit *svarga;* il est opposé à *ngan-hgrô* « mauvaise voie, » qui se retrouve plus haut, correspond au mot sanscrit *durgati*, et entre dans la composition du terme par lequel les Tibétains rendent le sanscrit *naraka* « enfer. » *Mthô-ris* (région élevée) rend dans l'Amarakosha le mot *svar* et est le premier élément du terme *divaukas*. Il signifie « le ciel. » Ces deux mots sont des synonymes.

et donné cet enseignement, il prononça encore cet autre discours... (*le reste est en vers*)[1].

Je suis bien éloigné de prétendre que ce texte n'est pas primitif, ou n'appartient pas au Petit Véhicule; mais je ne puis m'empêcher d'insister sur la complication relative de ce sûtra comparé à notre Chatur Dharmaka. Cette complication se retrouve, et dans la forme de l'exposition, qui procède par la méthode des contraires, et dans les perspectives qu'elle s'ouvre sur la vie à venir (à laquelle le Chatur Dharmaka ne fait aucune allusion), mais surtout dans la nature des préceptes donnés. Le *Chatur Dharmaka* énumère les objets des désirs coupables; le *Tridharmaka* énumère ces désirs eux-mêmes. Je ne rechercherai pas quelle correspondance peut exister entre les deux sûtras, et si les passions énoncées dans l'un se rapportent aux objets exprimés dans l'autre. Je remarquerai seulement que les termes du *Tridharmaka* ne sont pas exempts d'obscurité. Le premier, འདོད་ཆགས (*hdôd chhags*), exprime « le désir, l'attachement; » il répond aux mots sanscrits *kâma* « désir, amour, » *rakta* « attaché, livré au plaisir, » *âsaktarâga* « en proie à la passion. » C'est, comme on voit, un terme assez étendu. Le deuxième, སེར་སྣ (*sér-sna*), répondrait, selon le dictionnaire de Schmidt, aux sens de « avarice et lésinerie, » ou de « jalousie et envie; » le seul terme intelligible que donne le

[1] *Bkah-hgyur*, section *Mdô* (v°), volume XX, fol. 99 *b* et 100 *a*.

dictionnaire sanscrit-tibétain[1], *matsara* exprime cette dernière nuance[2]; enfin le troisième terme, présenté sous la forme négative བད་མེད (*bad med*) la première fois, et la deuxième fois sous la forme affirmative བད་ཡོད (*bad yôd*), se rapporterait, selon le dictionnaire de Schmidt, aux idées de « pudeur, de pureté, de moralité, » ou à leurs contraires; mais selon le dictionnaire tibétain-sanscrit, aux idées de « trouble intérieur, de haine, d'hostilité. » Csoma traduit : « lust, avarice, unchastity (plaisir, avarice, impureté). » Mais, il est aisé de le voir, tant par cette traduction de Csoma, que par la discussion ci-dessus, la signification exacte de ces termes n'est pas facile à fixer, et il est possible de les faire rentrer les uns dans les autres. Dans tous les cas, ce sûtra atteste un travail psychologique, un effort de la réflexion et de l'abstraction. Le *Chatur Dharmaka* se distingue par des qualités toutes contraires, par une forme concrète et une clarté qui ne peut laisser à aucun auditeur le prétexte de l'ambiguïté. Aussi incliné-je à croire que le *Chatur Dharmaka* est plus primitif, qu'il est un écho plus fidèle d'une

[1] Le dictionnaire tibétain-sanscrit que je cite ici et en plusieurs autres endroits de cette étude est un exemplaire manuscrit que possède la Bibliothèque impériale, et qui a été copié par M. Foucaux sur un manuscrit du département asiatique de Saint-Pétersbourg (n° 586 du Catalogue).

[2] Le péché appelé *mâtsaryam* est dans l'Avadânaçataka celui d'une jeune fille qui refuse de donner de l'eau de sa cruche à un Bhixu dévoré de soif (fol. 101 *a* et *b*), et qui en est bien punie. C'est l'égoïsme.

des prédications du Buddha, tandis que le *Tridharmaka* peut avoir été retravaillé et dater d'une période de culture intellectuelle plus développée [1]. On pourrait aussi, en admettant l'authenticité de ces deux sûtras et en les tenant pour des résumés de deux discours de Çâkyamuni, voir dans le Chatur Dharmaka une de ses premières, et dans le Tridharmaka, une de ses dernières prédications. Du reste cette différence peut encore s'expliquer par la différence des classes de personnes auxquelles ces divers discours étaient adressés ou pour mieux dire destinés. C'est là un élément dont il est souvent utile de tenir compte dans l'examen des sûtras.

Si l'on excepte une idée importante que nous préciserons plus tard, le *Chatar Dharmaka* se renferme dans la morale; on n'y trouve rien sur la vie future, la transmigration, la délivrance, idées chères au bouddhisme, et dont il a dû être préoccupé dès l'origine. La morale, et la morale pratique, constitue l'enseignement de notre sûtra. Cette morale

[1] On comprend que, dans ces observations sur les sûtras que j'ai traduits, je suis obligé de me renfermer dans ce qui leur est spécial et ne concerne qu'eux seuls. Tout ce qui pourrait s'appliquer à d'autres aussi bien qu'à ceux-là doit rester en dehors de mes remarques, parce que cela est en dehors de mon sujet. Je ne puis donc parler de la forme du sûtra, de l'entrée en matière, du nombre de 1250 Bhixus, de la salutation qui précède, de l'approbation qui termine et à laquelle des êtres fabuleux prennent part: je ne puis examiner si ce préambule et cette fin sont contemporains du sûtra et en font partie intégrante, ou si ce sont des adjonctions postérieures. Tous ces points se rattacheraient à une question particulière, celle de l'origine et de la formation des écritures bouddhiques, que je ne puis entremêler à la question particulière que je traite ici.

est-elle expressément bouddhique? Nous voyons qu'elle se résume dans l'abstention : c'est le précepte *ἀπέχου*, appliqué aux femmes, à la grandeur, à la beauté, à la richesse. On reconnaît là la morale négative [1], qui, selon la juste remarque de M. Vassilief, caractérise le bouddhisme primitif, et a laissé sa trace dans le bouddhisme de tous les âges. Cette religion s'est proposé de réaliser le renoncement absolu, de le mettre en pratique sous la forme la plus exagérée; elle a donc cherché à l'établir et à l'imposer par des institutions religieuses. Prenons le premier et le quatrième terme de notre sûtra : les femmes et les richesses. Ce n'est pas la modération, l'usage restreint, que le bouddhisme prescrit à ce sujet, c'est l'abstention complète; à l'égard des femmes, par exemple, il ne recommande pas seulement la chasteté, la réserve, la règle dans les rapports entre les deux sexes; il veut une cessation absolue de ces rapports, le célibat avec la chasteté. A l'égard des richesses, ce n'est pas seulement l'avarice ou la cupidité qu'il défend, la libéralité ou même la pauvreté qu'il recommande; il interdit jusqu'à la propriété. Le renoncement absolu à la famille et à la propriété emporte l'idée de tous les renoncements possibles; or c'est là ce que le bouddhisme impose avant tout à ses adhérents. Et si M. Vassilief a peut-être été trop loin en disant que Çâkyamuni ne fut rien de plus que le fondateur

[1] *Le Bouddisme, etc.* I, p. 82.

d'un ordre mendiant [1], il est certain néanmoins que ce fut là la partie essentielle de l'œuvre de ce personnage.

Le principe du renoncement absolu est-il énoncé dans notre sûtra? Il est certain qu'il n'y est point formellement exprimé, et que, à première vue, ce texte pourrait être attribué à toute école religieuse ou philosophique de quelque sévérité. Le renoncement, dans sa forme parfaite, s'y trouve virtuellement recommandé, vanté, préconisé : on ne peut pas dire qu'il y soit expressément ordonné. Ce texte admet implicitement des degrés dans le renoncement et n'impose pas en propres termes ce renoncement absolu qui est la base et la condition même de la société bouddhique. Évidemment l'élasticité ou, si l'on veut, le défaut de précision, que nous remarquons ici dans les prescriptions d'une morale ordinairement si sévère, ne peut s'expliquer que par la classe de personnes qu'elles concernent.

Le *Chatur Dharmaka* est bien adressé comme toujours aux Bhixus, c'est-à-dire aux mendiants célibataires qui composent la société bouddhique; mais le vulgaire n'était pas exclu des prédications : de nombreux exemples le prouvent; d'ailleurs les préceptes sont donnés pour le *fils de famille qui est sage* (རིགས་ཀྱི་བུ་མཁས་པ *rigs. kyi. bu. mkhas. pa* ). L'expression *fils de famille* que Schmidt, dans son dictionnaire, traduit par *noble* (edel), répond, d'après

[1] *Le Bouddisme, etc.* I, p. 15.

le dictionnaire tibétain-sanscrit, aux mots sanscrits *kauléya*, *kulya*, «qui est de *noble* famille.» Il est donc probable que, par ce sûtra, Çâkyamuni s'est proposé de faire connaître à ses Bhixus en quelle manière et dans quel sens ils devaient adresser leurs instructions aux personnes nobles; car les Bhixus de Çâkyamuni le représentaient, prêchaient pour lui; et même il leur donna pouvoir de recevoir dans la société bouddhique les personnes dignes d'y entrer. Ce sûtra contiendrait donc spécialement les enseignements destinés à la classe noble; cette circonstance serait la cause de la clarté remarquable qui le distingue, de cette désignation nette et précise des choses qu'il faut éviter et qui entraînent le plus facilement les personnes d'un rang élevé. Ce serait aussi la cause du peu de précision que nous avons remarqué quant au degré du renoncement. Il s'agit en effet d'amener peu à peu au renoncement absolu ceux qui, eu égard à leur position, y sont probablement le moins disposés. Il était donc important de ne pas décourager de telles personnes en plaçant devant elles un but qu'il leur était particulièrement difficile d'atteindre, un idéal trop élevé et tout à fait hors de leur portée. Il fallait tout d'abord les faire entrer dans la voie du renoncement, dans laquelle elles devaient ensuite faire des progrès, selon les circonstances, selon leurs dispositions morales, et selon la qualité ou la puissance des enseignements ultérieurs qui leur seraient présentés. Il est à remarquer que la classe supérieure à laquelle notre

sûtra paraît destiné est celle à laquelle Çâkyamuni lui-même appartenait, et qu'il quitta pour mettre ses principes en pratique; et peut-être est-ce encore là une raison de voir dans ce sûtra une de ses premières prédications, une de celles qui sont le plus rapprochées de la grande crise de sa vie.

Si le *Chatur Dharmaka* nous a paru pauvre au point de vue dogmatique, et même peu précis au point de vue de la morale strictement bouddhique, ce n'est pas qu'il soit dénué de tout principe supérieur. Il n'y a point de morale vraie et sérieuse sans dogme : toute morale, digne de ce nom, est une conclusion, une conséquence, et se dégage de quelque théorie métaphysique ou psychologique. Or le principe sur lequel repose la morale du *Chatur Dharmaka* est énoncé dans ce sûtra; il est renfermé dans la deuxième partie. Cette deuxième partie suit immédiatement la première et s'en distingue doublement. D'abord le texte même la présente comme un *autre* discours; ensuite elle est en vers. On reconnaît ici la disposition qui se retrouve dans les livres bouddhiques les plus développés et les plus modernes; qu'on lise le *Lalitavistara* et le *Lotus de la bonne loi*, on verra presque toujours, après une exposition en prose, une exposition versifiée du même sujet; les cas où soit la prose, soit les vers, se présentent seuls sans ce doublement, existent, mais sont rares; on peut dire que cette méthode est générale dans le bouddhisme. Habituellement les textes ont soin d'avertir que les vers vont commen-

cer, en disant : « Un tel prononça cette *gâthâ* « chant » (en tibétain, *ts'igs. su. vchad. pa*), et les gâthâ sont considérés comme une classe des écritures bouddhiques. Mais dans notre sûtra le mot *gâthâ* ne se rencontre pas ; le terme général « discours » (*skad*) est seul employé. La même particularité se retrouve avec la même disposition dans le *Tridharmaka* et dans d'autres sûtras du Petit Véhicule. D'où nous devons conclure que la méthode d'exposition par la prose et par la gâthâ, qui pouvait passer pour une réduplication ou un doublement parasite ajouté à l'ouvrage originaire (qu'il fût en prose ou en vers), vient du bouddhisme primitif, et que la prose et les vers entrèrent dès les premiers temps dans la composition des sûtras ; ce fut plus tard qu'on imagina de distinguer par un terme spécial et de ranger dans une classe particulière les expositions versifiées. Autrement, il faudrait supposer que la partie versifiée de nos petits sûtras aurait été ajoutée après coup pour mettre les anciens sûtras en conformité avec les sûtras postérieurs, composés d'après un plan nouveau[1]. Je ne vois pas que rien autorise une pareille supposition. Les vers ont été de tout temps,

[1] A moins qu'on n'admette que les vers de la fin ne soient tout le sûtra originaire, et que l'explication en prose ne soit postérieure. Il est certain que la prose de notre sûtra est claire, précise, et pourrait être considérée comme un travail de l'école. Les vers, au contraire, ont une forme un peu incorrecte, une allure grammaticale assez incohérente, qui trahit une origine toute populaire ; malgré cela, je ne crois pas que cette différence soit assez marquée pour qu'on doive assigner à ces deux parties du sûtra une origine distincte ; car l'énu-

et surtout dans les temps anciens, une forme du discours et une forme préférée; ils aident la mémoire. Les sûtras étant destinés à être appris par cœur et récités, ce que l'on serait forcé d'admettre, si d'ailleurs la tradition ne le disait positivement, il est naturel qu'on ait employé tous les moyens mnémoniques que l'artifice du langage pouvait suggérer. De là cette exposition double : d'abord une prose hérissée de répétitions qui frappent l'esprit et s'imposent à la mémoire; ensuite, un discours cadencé, qui reprend sous une forme nouvelle ce qui vient d'être dit d'une manière si bizarre, réveille la mémoire et la subjugue de nouveau en captivant l'oreille.

Ordinairement les vers répètent la prose, et il est rare qu'ils y ajoutent autre chose que des détails parfois dignes d'intérêt pour nous, mais, en général, peu nouveaux. Les vers de notre sûtra rappellent en effet d'une manière indirecte les prohibitions formulées dans le discours.[1] Cependant j'y trouve quelque chose d'autre, de différent, et, comme je le disais, le principe métaphysique d'où dérivent les préceptes moraux qui font le sujet de notre traité. Ce principe, c'est l'affirmation, appuyée sur un sentiment profond, de l'instabilité, et, s'il est permis d'employer ce mot, de l'*impermanence* de toutes

mération n'est pas indiquée d'une manière très-nette dans les vers, et l'expression *fils de famille qui est sage*, laquelle me paraît avoir une grande importance et être caractéristique, ne se trouve que dans la prose.

choses. Il faut fuir les femmes, la royauté, la beauté, la richesse, parce que tout cela est passager, transitoire, nous échappe et disparaît, se fane comme la fleur, s'enfuit comme l'eau. Cette idée, qui est d'ailleurs très-indienne, constitue une des notions fondamentales du bouddhisme. A voir les développements qu'elle y a reçus, et les théories qui en ont découlé, on comprend qu'elle a dû s'imposer dès l'origine avec puissance aux sectateurs de cette religion; et il n'est pas étonnant qu'on la retrouve exprimée, sans raisonnements métaphysiques et ambitieux, il est vrai, mais avec netteté, dans les plus anciens documents bouddhiques. Ce fut certainement une des pensées favorites de Çâkyamuni : soit que, à la suite de réflexions douloureuses suscitées par le spectacle de la vieillesse, de la maladie, de la mort et de toutes les misères humaines, il ait renoncé volontairement au trône qui l'attendait, ainsi que le veut la tradition, et une tradition qui, quoi qu'on en dise, n'a rien que de vraisemblable; soit que des chagrins domestiques, ou des intrigues de cour, ou même une terrible catastrophe, la ruine de sa patrie, la dispersion de son peuple, et l'anéantissement du royaume qu'il devait gouverner, l'aient réduit à la mendicité, ainsi que le suggère M. Vassilief[1], et l'aient jeté dans la carrière religieuse qui devait avoir de si grands résultats, il est certain que le sentiment vif et profond de l'impuissance de l'homme à rien saisir, dans les choses du monde,

[1] *Le Bouddisme, etc.* p. 10-11.

dont il puisse se faire un patrimoine assuré et durable, a dominé l'esprit du fondateur du bouddhisme; que cette manière de voir s'est conservée chez ses disciples, et que la plupart des théories bouddhiques en sont dérivées. Si ce sûtra avait particulièrement en vue les grands, comme nous le pensons, cette doctrine de l'instabilité universelle leur convenait à merveille; mais l'opportunité et l'application spéciale de cet enseignement dogmatique n'empêche pas qu'il n'appartienne pleinement au bouddhisme, de même que la morale négative et toute d'abstention qui en a été déduite.

Ce *Chatur Dharmaka* qui, selon nous, porte tous les caractères d'un sûtra primitif, représente-t-il une prédication unique qui aurait fait époque et se serait conservée dans la mémoire des hommes ? Ou est-ce simplement un thème que Çâkyamuni aurait repris et traité plusieurs fois, suivant l'usage des prédicateurs de tous les temps qui répètent dans diverses circonstances le même sermon? Pouvons-nous d'ailleurs considérer ce sûtra comme la reproduction directe des paroles de Çâkyamuni, ou ne devons-nous y voir qu'un résumé substantiel de son discours ou de ses discours, renfermant, selon toutes les apparences, quelques-unes des expressions mêmes de l'orateur? Je croirais volontiers que ce sujet a été plus d'une fois traité par Çâkyamuni, et que notre sûtra condense l'esprit et même la forme de son enseignement sur la matière; seulement, il y a lieu de supposer que le premier sermon aura été

prononcé à Çrâvastî, comme le sûtra lui-même l'indique, dans un temps qui ne peut être précisé (car la chronologie est le côté faible des Hindous), mais que je crois pouvoir faire remonter jusqu'au commencement de la vie active du Buddha. On conçoit qu'il est difficile d'arriver sur ce point à une détermination exacte et rigoureuse ; car, de l'aveu des bouddhistes, l'enseignement tout oral de Çâkyamuni s'est perpétué oralement après lui pendant longtemps ; et c'est seulement lorsqu'il fut mort qu'on s'occupa de recueillir sa doctrine en consultant les souvenirs de ses principaux disciples. Il est impossible qu'un semblable système de transmission nous donne la reproduction exacte des discours tenus pendant quarante-cinq ans par le fondateur du bouddhisme ; mais pourquoi nous refuserions-nous à admettre qu'il a pu servir à conserver fidèlement le souvenir de quelques événements importants, de certaines circonstances remarquables, même de plusieurs allocutions? La précision avec laquelle les sûtras donnent l'indication du lieu où chacun d'eux a été prononcé paraît à M. Vassilief une raison de se méfier [1] ; cette exactitude minutieuse, exagérée, presque impossible, cache, d'après lui, soit un manque absolu de renseignements positifs, soit une invention gratuite qui ne repose sur aucun fondement : on a pris trop de peine afin de donner à ces livres un cachet d'authenticité pour qu'ils ne soient pas apocryphes. Cette remarque s'ap-

[1] *Le Bouddisme, etc.* p. 37.

pliquera avec juste raison aux sûtras du Grand Véhicule, qui ont affecté les formes de précision propres aux sûtras antérieurs; mais pour ceux du Petit Véhicule, dont plusieurs nous sont venus directement, selon toutes les apparences, sauf peut-être altération dans certains cas, du bouddhisme primitif, nous devons attacher une certaine valeur aux circonstances historiques qu'ils rapportent; et quand l'un de ces sûtras, visiblement primitif, porte, dans son préambule, que l'enseignement a été donné en tel lieu, je ne vois pas quelle raison sérieuse nous pourrions avoir de repousser cette donnée, fournie probablement par Ananda [1], dans la première assemblée des Bhixus après la mort de Çâkyamuni.

Je crois donc pouvoir affirmer relativement à notre *Chatur Dharmaka* que l'enseignement contenu dans ce petit traité fut donné pour la première fois par Çâkyamuni à Çrâvastî [2] dans le bois de Jêta, dans

[1] Il y a apparence qu'Ananda naquit dix ans après que Çâkyamuni eut trouvé la Bôdhi; il est donc impossible qu'il ait pu rapporter comme témoin les premières prédications du Buddha: c'était déjà une assez lourde tâche pour lui de se rappeler les dernières. Aussi les bouddhistes sont-ils obligés de recourir à des extravagances et de prétendre que le Buddha communiqua à la mémoire d'Ananda une force extraordinaire, de manière qu'il pût se rappeler tout ce qu'il avait entendu et sans doute aussi ce qu'il n'avait pas entendu. Cependant Ananda a pu apprendre soit de la bouche du maître, soit de celle des disciples plus âgés que lui, les faits et les discours antérieurs à sa conversion et même à sa naissance, et c'est ce qui lui aura permis de jouer le rôle, que la tradition lui attribue, de compilateur du sûtra (ou de la doctrine) dans le premier concile bouddhique.

[2] Je dois pourtant dire que, d'après l'énumération chronologique

le jardin d'Anâthapindada, et dans les premières années de sa vie active ; que ce sermon, destiné aux personnages de la classe noble, fut adressé d'abord aux Bhixus, répété depuis par eux, et peut-être par le Buddha lui-même, dans diverses circonstances; que, lors de la réunion de ce qu'on appelle le premier concile bouddhique, le résumé de toutes les prédications sur ce thème fut donné par Ananda qui les réunit dans un texte unique, leur assignant pour théâtre le lieu où le sujet avait été traité pour la première fois. La confrérie l'aura appris par cœur et conservé de mémoire, jusqu'au temps où il fut écrit et passa ensuite dans le Kandjur lors de la traduction des livres bouddhiques de l'Inde en tibétain.

Mais là ne se borne pas l'histoire de notre sûtra; il en a enfanté d'autres qu'il est indispensable d'en rapprocher; et c'est ce que nous allons essayer en donnant d'abord le Chatur Dharmaka du Grand Véhicule.

### II. CHATUR DHARMAKA (Grand Véhicule).

En langue de l'Inde : *Arya Chatur Dharmaka nâma Ma-*

des lieux où Çâkyamuni a résidé, il n'aurait passé à Jêtavana que la quatorzième et les vingt-cinq dernières années de sa vie active. (*Life of Gautama* by Ch. Bennett, p. 99. Spence Hardy, *A Manual of Buddhism*, p. 356.) Cependant les séjours du Buddha en tel ou tel lieu n'excluaient pas des déplacements, et il est question de deux voyages que le Buddha aurait faits à Çrâvastî, alors qu'il résidait à Râjagriha où il séjourna, nous dit-on, la deuxième, la troisième et la quatrième année, et à Makula dans la sixième année; dans le premier de ces deux voyages, il reçut en don le parc de Jêta, et dans le deuxième, il confondit sept docteurs brahmanes. (*Life of Gautama, etc.* p. 72, 84 et suiv. Spence Hardy, *A Manual, etc.* p. 216-220, 290 et suiv.)

*hâyâna sûtra*. En langue de Bod : *Hphags-pa Chhos-bji-pa jês-bya-va thêg-pa chhên-pohi mdô*. En français : Vénérable sûtra de Grand Véhicule, intitulé « Quatre préceptes. »

Adoration à tous les Buddhas et Bôdhisattvas. Voici le discours que j'ai entendu une fois. Bhagavat résidait à Çrâvastî, à Jêtavana, dans le jardin d'Anâthapindada, avec une assemblée de Bhixus de mille deux cent cinquante Bhixus; *il était aussi* avec une grande assemblée de Bôdhisattvas. — Puis Bhagavat adressa la parole aux Bhixus : Bhixus, le Bôdhisattva Mahâsattva [1], aussi longtemps qu'*il séjournera* dans la vie, doit absolument ne pas abandonner ces quatre préceptes, afin de vivre. — Quels quatre *préceptes*, dira-t-on ? — Bhixus, le Bôdhisattva Mahâsattva, aussi longtemps qu'*il séjournera* dans la vie, doit absolument ne pas abandonner L'ESPRIT DE BÔDHI [2], afin de vivre. — Bhixus, le Bôdhisattva Mahâsattva, aussi longtemps qu'*il séjournera* dans la vie, doit absolument ne pas abandonner L'AMI DE LA VERTU, afin de vivre. — Bhixus, le Bôdhisattva Mahasattva, aussi longtemps qu'*il séjournera* dans la vie, doit absolument ne pas abandonner LA PATIENCE ET LA FERMETÉ, afin de vivre. — Bhixus, le Bôdhisattva Mahâsattva, aussi longtemps qu'*il séjournera* dans la vie, doit absolument ne pas abandonner L'HABITATION AU DÉSERT, afin de vivre. — Bhixus, ce sont là les quatre préceptes qu'un Bôdhisattva Mahâsattva,

[1] *Bôdhisattva Mahasattva*, proprement « le grand être qui a en lui l'essence de la Bôdhi, » ou plutôt « le Bôdhisattva, grand être; » car le mot *Mahasâttva* n'est qu'un déterminatif; mais j'ai mieux aimé, à l'exemple de Burnouf, conserver les deux mots sanscrits qui constituent une espèce de titre. Les termes tibétains de notre texte sont connus pour être la traduction des deux mots sanscrits que j'emploie ici.

[2] *L'esprit de Bôdhi*. Ces termes et les autres que je mets en lettres plus grosses, parce qu'ils constituent les préceptes de notre sûtra, seront analysés dans la suite de ce travail : je m'abstiens donc de toute note à leur sujet.

aussi longtemps qu'il est en vie, doit absolument ne pas abandonner, afin qu'il vive.

Après que Bhagavat eût prononcé ces paroles, que le Sugata eut donné une explication et un enseignement en ces termes, il prononça cet autre discours[1] :

Que n'abandonnant pas la pensée[2] de l'omniscience,

Le sage produise l'esprit de la Bôdhi parfaite.

Qu'en demeurant solidement dans la force de la patience et de la fermeté,

Il n'abandonne jamais l'ami de la vertu.

Que, rejetant toute crainte, comme fait le roi des animaux sauvages,

Le sage entretienne constamment l'habitation au désert.

En demeurant inébranlablement dans ces quatre préceptes,

Il vaincra les démons, et par la Bôdhi[3] deviendra Buddha.

[1] Il y a ici deux vers comme dans le sûtra précédent, chacun de 4 pada, suivant la règle; seulement chaque pada a 9 syllabes, conséquemment le vers est de 36 syllabes.

[2] *La pensée, etc.* Le mot *sems*, que n'accompagne aucun suffixe et qui est suivi de la particule *ni* (à moins que ce ne soit *na*, signe du locatif), peut être pris soit comme substantif, soit comme participe : dans le premier cas, il formerait avec les mots qui le précèdent un composé, en sorte que l'on aurait : « (que) n'abandonnant pas la méditation de la toute-science; » dans le deuxième cas, il faudrait dire : « (que) méditant la toute-science, *et* ne l'abandonnant pas. » En lisant *na* au lieu de *ni*, on aurait : « (que) n'abandonnant pas dans son esprit la toute-science. » De toutes manières, la phrase n'est pas pleinement satisfaisante. « Méditation (ou esprit) de la toute-science » n'est peut-être qu'un équivalent et une sorte de commentaire du terme « esprit de Bôdhi. »

[3] *Par la Bôdhi deviendra Buddha.* Le vers est : *vdud-rnams-bchom-nas* (ayant vaincu les démons), *byang-chkhub* (la Bôdhi), *da* ou *dê* (?), *hts'ang-rgya* deviendra Buddha : — *hts'ang-rgya* (pur, étendu) est le présent dont *sangs-rgyas* (Buddha) est le passé : il signifie « devenir Buddha ; » *byang-chkhub*, nom de la Bôdhi, désigne la qualité par laquelle on est Buddha ; entre ces deux termes se trouve la syllabe ད

Quand Bhagavat eut prononcé ces paroles, ces Bhixus et ces Bôdhisattvas, et cette assemblée[1] qui contient tout, s'étant réjouis, louèrent ouvertement l'explication donnée par Bhagavat. — Fin du vénérable sûtra de Grand Véhicule, intitulé les Quatre préceptes[2].

Il est manifeste que ce sûtra est calqué sur le précédent; la matière et le point de vue sont différents, mais le cadre est le même, la disposition est identique, les formules sont exactement semblables : à ne regarder que la forme extérieure, ils sont tout à fait pareils. Je ne sais s'il existe un autre exemple d'un sûtra du Petit Véhicule subsistant à côté d'un sûtra du Grand Véhicule qui en reproduit les

qui paraît, mais cela est très-incertain, surmonté d'un ེ. དེ signifie «celui-là,» ད signifie «maintenant.» On ne peut cependant pas traduire «cette Bôdhi-là deviendra Buddha,» ou «la Bôdhi maintenant sera Buddha,» car ce n'est pas la Bôdhi qui devient Buddha, c'est celui qui la possède. Il faut ou considérer བྱང་ཆུབ comme une abréviation de བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ (Bôdhisattva), et traduire «ce Bôdhisattva deviendra Buddha,» ou bien remplacer ད par ཀྱིས, signe de l'instrumental, et traduire «deviendra Buddha au moyen de la Bôdhi.» Schmidt favorise la première hypothèse, en assignant au mot བྱང་ཆུབ le sens de «parfait, accompli, un saint.» Mais ce mot ne peut avoir ce sens que comme abréviation de *byang-chhub-sems-dpah* : car il est connu comme l'équivalent du sanscrit *bôdhi*, qui désigne non une personne, mais une qualité, une énergie, une faculté, un état de l'âme (selon les bouddhistes). On pourrait encore lire *dês* (par cette Bôdhi) ou *du* (dans la Bôdhi).

[1] Le mot *hkhôr* répondant à *hdjig-rten* du précédent sûtra pourrait peut-être se traduire par «le monde.»

[2] *Bkah-hgyur*, section *Mdô*, vol. XX, fol. $86^b$, $87^a$.

formes; il m'est impossible de l'affirmer, mais je crois que le fait est rare, et je soupçonne qu'il est unique : d'ordinaire les sûtras du Petit Véhicule sont englobés dans des sûtras plus développés du Grand Véhicule, où ils disparaissent et perdent leur individualité. Aussi est-on porté à se demander si nous avons bien là un sûtra du Grand Véhicule à proprement parler, si ce ne serait pas un sûtra composé après le premier *Chatur Dharmaka*, en vue, soit de le développer, soit d'en faire la contrepartie, et adopté plus tard par le Mahâyâna, comme exprimant des tendances plus positivement bouddhiques; la simplicité de ce sûtra et le soin avec lequel les formes du sûtra antérieur y sont reproduites nous autorisent au moins à n'y voir qu'une des premières productions du Mahâyâna, un traité du temps où cette école, n'ayant pas encore vaincu et absorbé le Hînayâna, s'affirmait par une discussion dans laquelle elle était obligée de reconnaître son adversaire et de le respecter tout en le contredisant. Mais le principal argument par lequel on pourrait soutenir que ce traité est bien du Grand Véhicule, c'est précisément cette contradiction : on la retrouve partout, dans l'assemblée qui compose l'auditoire, dans la classe de personnes auxquelles le discours est adressé, dans la nature des injonctions faites, enfin dans le principe métaphysique énoncé à la fin du traité. Il importe seulement de bien apprécier la valeur et de mesurer la portée de cette opposition.

Le lieu de la scène et l'auditoire sont les mêmes que dans le sûtra précédent, à cela près que, ici, l'auditoire comprend en plus des Bôdhisattvas; on sait que les Bôdhisattvas sont de futurs Buddhas, et que ce nom, appliqué à d'autres qu'à Çâkyamuni avant qu'il soit devenu Buddha, désigne nécessairement des êtres imaginaires auxquels il est impossible de reconnaître une réalité quelconque. Les Bôdhisattvas composent donc en grande partie l'auditoire, et c'est à ces êtres particuliers que l'enseignement est adressé; les quatre préceptes qui vont être énumérés concernent les Bôdhisattvas. Cela nous éloigne bien du sûtra précédent, qui nous retenait sur le terrain de la vie réelle et nous présentait une classe de la société, tandis que celui-ci nous présente une classe d'êtres fantastiques. Le seul moyen qu'il y aurait de concilier les deux textes opposés serait d'enlever au terme Bôdhisattva le sens excessif que lui a donné le Mahâyâna, pour ne voir dans ce mot que la désignation des hommes appelés à arriver à la perfection. Dans ces limites, nos deux sûtras pourraient être considérés comme le complément l'un de l'autre, vu qu'ils s'adresseraient, le premier aux hommes retenus par la fascination du monde, le deuxième aux hommes affranchis de cette illusion dangereuse et qui, ayant renoncé au monde, poursuivent la sagesse parfaite et la perfection absolue. Les termes de notre texte, Bodhisattva Mahâsattva, donnent à l'expression toute la force dont elle est susceptible et qu'elle a

ordinairement dans le Mahâyâna; mais il est possible que, dans l'origine, ils aient eu une acception moins prononcée[1], et qu'on l'ait exagérée et renforcée postérieurement pour répondre aux exigences d'une école déterminée, car certaines considérations prouvent qu'il y a entre les termes employés respectivement par nos deux sûtras plus d'analogie qu'on ne serait tenté de le croire au premier abord.

M. Vassilief[2] a remarqué que l'expression *jeune homme* remplace souvent dans les textes le mot *bôdhisattva* et lui est substituée; or nos deux sûtras nous offrent un exemple palpable du même fait ou plutôt du fait inverse, car le Chatur Dharmaka du Grand Véhicule met Bôdhisattva (Mahâsattva) là où celui du Petit Véhicule avait mis *kulya* ou *kaulêya*. Il est impossible de méconnaître, non pas peut-être un rapport d'égalité, mais au moins une certaine corrélation entre ces deux termes. Je ne sais pas exactement quel est le terme original auquel M. Vassilief fait allusion; mais je ne puis guère douter que ce ne soit le mot tibétain གཞོན་ནུ (*gjôn-nu*), répondant au sanscrit *kumâra*, qui signifie *jeune homme* et même *jeune prince*. Ce terme n'est pas fort éloigné de l'expression de notre sûtra « noble, *kulêya*, fils de famille »; car de *noble* à *prince* la distance est petite; l'on sait aussi que le mot *xa*-

[1] Je suppose que le sûtra aurait été remanié et que l'expression Bôdhisattva Mahâsattva y remplacerait une expression plus ancienne.

[2] *Le Bouddisme*, p. 168.

*triya*, qui est le titre des personnes nobles en sanscrit, peut s'appliquer aussi aux rois, et le mot des inscriptions cunéiformes perses *khshâyathîya*, qui désigne le roi, et dont le mot persan moderne شاه n'est qu'une abréviation ou un débris, est seulement une autre forme du mot *xatriya*. Mais d'où vient cette sorte d'identification du *bôdhisattva* avec le *jeune homme* ou *jeune prince*? On peut lui assigner une origine que j'appellerai historique : dans le Lalitavistara, Çâkyamuni, avant d'être Buddha, n'est jamais désigné que par un de ces deux titres : *Bôdhisattva* et *Sarvârthasiddhah kumârah* (le Bôdhisattva et le jeune prince *Sarvârthasiddhah*). Or, comme Çâkyamuni a servi de type à toutes les créations du bouddhisme, on peut très-bien supposer que les idées de « Bôdhisattva » et de « jeune prince ou jeune homme » ont été constamment associées; et cette circonstance de la vie du Buddha, telle que nous la donnent les livres canoniques, suffit pour expliquer le rapprochement dont nous cherchons à nous rendre compte.

Cependant l'union des termes *bôdhisattva* et *jeune homme* pourrait donner lieu de croire que les Bôdhisattvas sont considérés comme les héritiers présomptifs du Buddha, les continuateurs de sa race, ou que simplement on leur attribue, entre autres perfections, celle de la jeunesse. Les idées de jeunesse, de sollicitude paternelle, d'espoir de la continuation de la race, répandent de l'intérêt sur ceux qui sont revêtus du titre de *fils;* de là vient sans

doute l'emploi si fréquent qui en est fait chez tous les peuples, même pour désigner les hommes faits; cela n'existe pas seulement dans le bouddhisme, où nous voyons sans cesse revenir l'expression *fils d'un dieu;* le mot *fils de l'homme* se trouve souvent employé dans l'Ancien Testament, et c'est même, à ce qu'il semble, l'expression favorite du prophète Ézéchiel, et Homère appelle presque toujours les Grecs *fils des Achéens, υἷες Ἀχαίων*. M. Vassilief remarque que, en chinois, le mot fils, *tseu*, était primitivement pris pour un titre d'honneur[1]. Il n'est donc pas invraisemblable de considérer les Bôdhisattvas comme la jeunesse de la race des Buddhas, et de voir dans le terme *bôdhisattva* de notre deuxième texte substitué au terme *kulya* du premier une assimilation de cette classe d'êtres fantastiques aux héritiers de familles nobles. Cette assimilation n'est pas évidente; à première vue on n'en a pas l'idée; mais il nous semble que les considérations ci-dessus sont de nature à la faire accepter d'autant plus facilement qu'un nouveau trait vient ajouter à la ressemblance de nos sûtras sur le point qui nous occupe et qui, au premier abord, nous avait paru un de ceux qui contribuent le plus à les différencier.

En effet, dans la partie versifiée du deuxième sûtra, nous ne trouvons plus le terme *Bôdhisattva;* il est remplacé par le mot མཁས་པ (*mkhas-pa*), « sage. » Peut-être dira-t-on que ce mot est employé là

[1] *Le Bouddisme*, p. 168.

pour la mesure, car il ne se compose que de deux syllabes, et le mot tibétain qui répond à *bôdhisattva* en renferme quatre. On comprend que nous ne pouvons nous payer d'une semblable raison.

Ce mot མཁས་པ « sage » est celui qui, dans le premier de nos *Chatur Dharmaka*, accompagne constamment l'expression རིགས་ཀྱི་བུ (*kigs-ryi-bu*, fils de famille)[1]; dans le premier sûtra, il qualifie le titre de la personne à laquelle l'enseignement est adressé; dans le deuxième, il le remplace. S'il n'en résulte pas que les termes *fils de famille* et *bôdhisattva* soient synonymes, on peut cependant conclure qu'il y a entre eux de l'analogie; encore plus est-on en droit de conclure qu'il y a entre les termes *sage* et *bôdhisattva* une union assez intime. Aussi Csoma a-t-il raison de dire dans son analyse que ce sûtra contient quatre préceptes que doit suivre « tout Bôdhisattva ou homme sage. » Pris en eux-mêmes, ces deux termes sont très-différents; mais le rôle donné à chacun d'eux dans notre sûtra nous autorise à restreindre le sens du mot Bôdhisattva, en dépit de l'accumulation des termes empruntés au Mahâyâna, et à l'appliquer seulement aux hommes résolûment entrés dans le chemin de la perfection. La divergence entre nos deux sûtras n'est donc pas en réalité aussi grande qu'elle paraît l'être à pre-

[1] L'expression *rigs-kyi-bu* se présente très-souvent dans les livres bouddhiques; mais je ne saurais dire jusqu'à quel point elle peut y être considérée comme un équivalent du mot Bôdhisattva.

mière vue. Et c'est la conclusion à laquelle nous amènera aussi l'examen des quatre préceptes énumérés dans notre deuxième texte.

Ces préceptes semblent constituer une sorte d'antithèse aux préceptes donnés dans le sûtra du Petit Véhicule. Le premier signale quatre choses qu'il faut éviter, le deuxième en signale quatre qu'il faut conserver : c'est le « oui » et le « non. » Quant aux préceptes pris individuellement, y a-t-il entre eux un rapport bien déterminé qui les oppose ou les substitue respectivement les uns aux autres? Pour que le lecteur puisse en juger, je mets sous ses yeux l'une et l'autre série dans un tableau parallèle.

| Le Petit Véhicule prescrit d'éviter | Le Grand Véhicule prescrit de ne pas abandonner |
|---|---|
| les femmes, | l'esprit de Bôdhi, |
| les palais des rois, | l'ami de la vertu, |
| les choses belles, | la patience et la fermeté, |
| les richesses. | l'habitation dans la retraite. |

On pourrait, avec quelques efforts, trouver un rapport entre les quatre termes de chaque série, surtout entre les deuxièmes et quatrièmes : l'ami de la vertu (ou guide spirituel) substitué au roi; la vie du désert substituée à l'opulence. Je crois cependant qu'il y aurait une trop grande subtilité à vouloir rapprocher ces termes un à un : c'est dans l'ensemble des deux énumérations qu'il faut chercher les caractères qui les distinguent. Et il y en a

surtout un, essentiel, fondamental, que je découvre dans la deuxième partie, dans la partie versifiée : tandis que le premier sûtra prescrit d'abandonner tout ce que les hommes chérissent, parce que rien n'est assuré, le deuxième ordonne de cultiver certaines choses pour atteindre un résultat déterminé; à l'abstention complète prescrite par le Petit Véhicule, le Grand Véhicule oppose une certaine activité intellectuelle et morale; au principe de l'impuissance, de l'instabilité universelle, il oppose l'existence d'une force réelle, la seule chose qui subsiste, la Bôdhi : en un mot, aux négations du Petit Véhicule il oppose l'affirmation. On peut bien voir un contraste entre les deux sûtras, mais on peut aussi voir dans le deuxième le complément du premier. Ils ne s'annulent pas mutuellement. Le premier pose en principe qu'il ne faut s'attacher à rien, parce que rien ne demeure; le deuxième établit qu'il y a une chose fixe qu'il faut s'efforcer d'atteindre. Cette antithèse ne renferme pas une contradiction insoluble; la négation et l'affirmation portent sur des choses différentes. Sans doute on peut bien, en tombant dans les subtilités métaphysiques de la *Prajnâ pâramitâ*, arriver à ce nihilisme en vertu duquel les principes les plus élevés auxquels on avait cru atteindre existent et n'existent pas, mais ce n'est qu'à force de discuter et de quintessencier les idées qu'on arrive à de telles conclusions. Pour fonder une philosophie et surtout une religion, il faut poser des principes fermes et as-

surés, et notre sûtra nous présente une des principales affirmations, l'affirmation fondamentale, on pourrait dire unique, du bouddhisme arrivé à son développement normal et non encore dégénéré.

La Bôdhi est donc le but suprême proposé par notre sûtra aux personnes qu'il a en vue; nous allons examiner les quatre moyens par lesquels on peut l'atteindre, dans l'ordre où notre sûtra lui-même les donne.

Qu'est-ce que l'*esprit de Bôdhi* བྱང་ཆུབ་ཀྱི་སེམས (*byang-chhub-kyi-sems*)? Ce n'est assurément pas la Bôdhi, puisque ce terme exprime un des moyens d'y atteindre. Il paraît désigner les dispositions d'esprit nécessaires pour arriver à cet état, la préparation intérieure à la Bôdhi. L'*esprit de la Bôdhi* paraît être avec le mot *Bôdhisattva* « celui qui atteindra la Bôdhi » dans le même rapport que le mot *Bôdhi* lui-même avec le terme *Buddha* (celui qui a obtenu la Bôdhi). L'esprit de Bôdhi est la qualité propre du Bôdhisattva, comme la Bôdhi celle du Buddha. Les mots tibétains qui expriment ces deux idées font bien saisir ce rapport : *esprit de Bôdhi* se dit en tibétain བྱང་ཆུབ་(ཀྱི)སེམས (*byang-chhub-[kyi]-sems*); Bôdhisattva se dit : བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ (*byang-chhub-sems-dpah*)[1]; on voit que ces mots sont entre eux

[1] Le terme sanscrit, qui signifie « esprit de Bôdhi, » devrait donc différer très-peu de *Bodhisattva*. Ce pourrait être ce même mot au neutre : *Bodhisattvam* désignerait « l'esprit de Bôdhi, la qualité de Bôdhisattva », *Bodhisattvah* désignant « celui qui a cet esprit, le Bôdhisattva lui-même ». Mais ce neutre *Bodhisattvam* existe-t-il? Le titre

comme les mots sanscrits Bôdhi et Buddha. Les mots tibétains qui rendent ces deux derniers termes ne laissent pas apercevoir la même analogie parce qu'ils sont formés de racines différentes[1]. Mais celle des mots *byang-chhub-sems* et *byang-chhub-sems-dpah* est frappante, et ici je crois devoir émettre une conjecture qui m'est venue depuis longtemps à l'esprit, et que l'exemple mis sous nos yeux paraît confirmer.

Le mot སེམས (*sems*) « esprit » est employé seul dans notre texte; d'ordinaire, on y ajoute le suffixe པ (*pa*) et l'on dit སེམས་པ (*sems-pa*); on vient de voir que l'équivalent sanscrit de ce mot dans l'expression « esprit de Bodhi » est *chitta*, l'un des termes qui désignent « l'esprit. » Mais dans le nom tibétain du Bôdhisattva, les mots *byang-chhub* répondent au sanscrit *Bôdhi*, *sems-dpah* répond au sanscrit *sattva*, et dans les autres composés terminés en *sattva*, on retrouve la même expression *sems-dpah*, qui signifie « héros d'intelligence ou de la pensée. » Ce mot est ainsi formé, nous ne pouvons le changer; cependant nous devons chercher à l'expliquer, et, dans cette tentative, la présence du terme དཔའ nous

d'un sûtra du système *Tantrika* (Rgyud xx 1°), relatif à l'âme suprême, nous donne le terme *byang-chhub-kyi sems* comme la traduction du mot sanscrit *bodhichitta* que Csoma rend par « âme pure. »

[1] Bôdhi se dit en tibétain *byang-chhub* et Buddha *sangs-rgyas*. Mais le rapport que les mots ne laissent pas apercevoir se retrouve dans leurs significations respectives; *byang-chhub* signifie « pureté » et *sangs-rgyas* « pur. »

semble étrange. Que vient faire ici le mot « héros? » — Or le mot *byang-chhub-sems-dpah* se trouve quelquefois écrit *byang-chhub-sems-pa* par le suffixe པ (*pa*) au lieu du substantif དཔའ (*dpah*)[1]. Quelle est la valeur de cette seconde lecture? Est-ce une faute, une corruption, un effet de la tendance à prononcer comme on écrit? Cette supposition est la première qui se présente à l'esprit, mais on peut faire la supposition contraire et soutenir que *byang-chhub-sems-pa* est la forme originelle. Cette expression signifierait « qui a l'esprit de la Bôdhi. » Il est vrai que les Tibétains, pour exprimer la possession, ont les suffixes *chan* et *ldan* (répondant au sanscrit *vat*, *mat*), que nous n'avons pas ici; mais ces suffixes ne sont pas absolument nécessaires pour rendre cette idée, et ils le sont d'autant moins dans le cas actuel que, attachés à la racine *sems*, ils lui donnent le sens de « créature vivante. » Si donc *byang-chhub-sems* désigne « l'esprit de Bôdhi, » *byang-chhub-sems-pa* désignera « celui qui a cet esprit. » Les mots སེམས (*sems* sans suffixe) et སེམས་པ (*sems-pa*) seraient donc entre eux comme les mots latins *anima* et *animans*[2]. D'ailleurs སེམས་པ peut être considéré comme un participe, et le composé signifierait « qui pense

[1] J'ai été frappé de cette orthographe, mais je n'ai pas pris garde de noter les passages où je l'ai vue; elle n'est pas fréquente.

[2] Le suffixe པ est souvent insignifiant, mais souvent aussi il a une grande force et change le sens des mots. Ainsi *ña* signifie

à la Bôdhi, » sens qui répond parfaitement à l'idée exprimée par le composé བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ sous sa forme ordinaire. Si telle était la forme première du nom tibétain des Bôdhisattvas, on s'expliquerait l'altération du suffixe པ en དཔའ « héros » par une sorte d'emphase, par le désir de donner au mot qui désigne cette classe d'êtres plus d'ampleur et de majesté; tous les noms dans lesquels ce mot *sattva* entre comme composant final désignent toujours des êtres éminents doués d'une qualité supérieure. Il ne serait donc pas étonnant que le suffixe པ (*pa*), qui n'a pas par lui-même un sens bien déterminé, fût devenu དཔའ (*dpah*) « héros [1]. »

Quoi qu'il en soit de cette conjecture, et de quelque manière que les tibétanistes accueillent cette discussion philologique et grammaticale, il est certain que l'esprit de Bôdhi ou la méditation en vue de la sagesse parfaite est la qualité essentielle

« poisson, » *ña-pa* signifie « pêcheur, » *nad* « maladie, » *nad-pa* « malade, » (comme *nad-chan*). — Il serait facile de multiplier les exemples.

[1] Si l'on peut soutenir, comme je l'ai fait, que སེམས désigne *l'esprit*, et que སེམས་པ désigne « celui qui est doué d'esprit, » le rôle souvent faible et indécis du suffixe པ ne rend cependant pas la distinction très-sensible et སེམས་པ peut aussi signifier et signifie réellement « l'esprit » comme སེམས. Mais le terme *dpah* dissipe toute équivoque, et sa présence indique que le mot à la fin duquel il se trouve ne peut désigner qu'une personne. C'est peut-être la vraie cause de sa présence dans le nom qui nous occupe.

du Bôdhisattva; elle a sa place au premier rang. Examinons maintenant le deuxième précepte, qui est de ne pas abandonner ce que le texte appelle དགེ་བའི་བཤེས་གཉེན, en sanscrit *kalyâna-mitra* (l'ami de la vertu).

Burnouf s'est occupé de ce terme et lui a consacré une note substantielle dans l'Introduction à l'histoire du Buddhisme indien[1]. Il émet l'idée que cette expression remonte aux origines de cette croyance, examine les différentes traductions ou, pour mieux dire, interprétations qu'on en a données, et s'arrête à celle de « guide spirituel. » Il cite plusieurs passages de l'*Avadânaçataka* où l'expression Kalyâna-mitra se rencontre; on peut s'étonner qu'il n'ait rien dit d'un sûtra du Kandjur, le vingtième du volume XXV de la section Mdô, qui s'y rapporte et a pour titre *Kalyâna-mitra-sêvanam.* Or il se trouve que l'un des passages de l'Avadânaçataka cités par Burnouf (folio 86 *a* et *b*) est le texte même dont notre sûtra tibétain est la traduction; ce texte est reproduit avec de légères variantes dans le même ouvrage, dix feuillets plus loin (96 *b* et 97 *a*). Il est présenté chaque fois comme un enseignement donné par Çâkyamuni à l'occasion d'un fait ou en réponse à une question. Comme le *kalyâna-mitra-sêvanam,* traitant d'un précepte recommandé dans le *Chatur Dharmaka,* est un appendice naturel de ce sûtra, qu'il est très-bref, que tout concourt à le faire considérer comme un

[1] Pages 284-285.

sûtra du Petit Véhicule, et par conséquent ancien, je crois qu'il vaut la peine de le faire connaître, et bien que cela nous entraîne à une digression un peu longue, je me décide à en donner la traduction complète, en m'aidant, pour l'interprétation, des deux textes sanscrits.

KALYÂNA-MITRA-SÊVANAM.

En langue de l'Inde : *Arya kalyâna mitra sêvana* [1] *sûtra.* En langue de Bod : *Hphags-pa dgê-va-i bshês-gñên vstên-pa-i Mdo.* En français : *Vénérable sûtra sur le culte de l'Ami de la vertu.*

Adoration à tous les Buddhas et Bôdhisattvas. — Voici le discours que j'ai entendu une fois. Bhagavat résidait à Kuçanagara, près des Mallas, dans un bois formé par une couple d'arbres Çâla [2]; (il était là) avec une assemblée de Çrâvakas [3]. Ensuite Bhagavat, au moment où arriva le temps de son Nirvâna complet, adressa la parole aux Bhixus. « Bhixus, voici ce que vous avez à apprendre [4] : il nous faut

[1] *Sêvana.* Csoma, dans son analyse, dit *sêvanam.* L'édition du Kandjur de la Bibliothèque impériale porte *sêvani.* Le signe de la voyelle *i* n'est probablement qu'un *anusvara* mal formé, en sorte qu'il faut lire *sêvanam.* Ce mot signifie « culte » ou « fréquentation. » Quoiqu'il y ait de bonnes raisons en faveur du deuxième sens, j'adopte le premier et je dirai plus loin pourquoi je le fais.

[2] Les circonstances de lieu de la mort de Çâkyamuni sont toujours énoncées dans ces termes. Les *Mallas*, dont le nom signifie « fort, champion, combattant, » étaient le peuple dont Kuçanagara était la capitale. Le colonel Cunningham croit avoir retrouvé cette ville dans le village actuel de Kasia, à 35 milles à l'est de Gorakhpur. (*Archæological Survey report*, p. XXI, Journ. of the Asiat. Soc. of Bengal : supplementary number, vol. XXXII.)

[3] *Çrâvaka.* Mot sanscrit signifiant « auditeur, » souvent employé pour désigner l'école bouddhique primitive : le mot de notre texte *ñan thos* en est la traduction bien connue.

[4] *Bslab-par bya.* En sanscrit *çixitavyam* (discendum).

vivre en amis de la vertu, en compagnons de la vertu, dans le contact de la vertu; non pas en amis du vice, en compagnons du vice, dans le contact du vice[1]. — Voilà, Bhixus, ce que vous avez à apprendre. »

Ensuite l'âyushmat Ananda adressa cette parole à Bhagavat : « Révérend, quand je me trouvais ici seul, dans la retraite, rentré en moi-même, rassis et dans un calme parfait, un jugement complet de l'intelligence, tel que celui-ci, s'est formé dans mon esprit. Je me suis dit : C'est déjà presque la moitié de la pureté que l'amitié de la vertu, la compagnie de la vertu, le contact de la vertu; mais l'amitié du vice, la compagnie du vice, le contact du vice, ne l'est pas. — Telle est ma pensée[2]. »

[1] *Il nous faut vivre, etc.* Ce sens est déterminé par le sanscrit *viharishyâmah* accompagné de trois substantifs masculins pluriels se rapportant évidemment au sujet sous-entendu du verbe. Le tibétain ne renferme aucune des indications que fournit la construction sanscrite. — *Contact :* ce mot répond très-exactement au sanscrit *samparka,* rendu en tibétain par *sten,* qui, sous la forme *bstén,* traduit, dans le titre, le mot *sévanam.* D'après cette analogie, ce mot exprimerait l'idée de « s'attacher à, fréquenter. » C'est le sens général du sûtra qui oblige de lui donner une acception un peu autre.

[2] *Un jugement s'est formé, etc.* Le sanscrit a chaque fois *udayâdi upardhkham.* La voyelle *i* doit être supprimée; elle se trouve sans doute introduite par erreur à cause de l'expression *udayâdividyâ*... (la science des origines, etc.), qui revient souvent dans l'Avadânaçataka. Mais ici nous avons le premier prétérit *udayât* du verbe *ut*+*yâ* (exortus est). — *C'est déjà presque la moitié, etc.* Je rends ainsi le terme sanscrit *upârdham,* que le dictionnaire ne donne pas, mais qui signifie littéralement *sous-moitié;* il est rendu en tibétain par *phyéd,* qui signifie simplement « moitié ». — Je rends par « pureté » le sanscrit *brachmacharya,* « vie pure, conduite pure ». — Dans cette phrase et dans le reste du sûtra, les noms abstraits *amitié, compagnie* sont substitués aux noms concrets *ami, compagnon* de la première phrase; le sanscrit indique cette modification du sens par des terminaisons; la langue tibétaine fournit les moyens de faire les mêmes distinc-

Bhagavat reprit : « Ananda, tu (penses) ainsi[1] : c'est la moitié de la pureté que l'amitié de la vertu, la compagnie de la vertu, le contact de la vertu ; mais l'amitié du vice, la compagnie du vice, le contact du vice ne l'est pas ; ne parle pas ainsi. — Pourquoi cela ? diras-tu. — Ananda, voici ce qui en est : l'amitié de la vertu, la compagnie de la vertu, le contact de la vertu, c'est le tout de la pureté, (c'est la pureté) sans mélange, accomplie, parfaitement pure, tout à fait sainte, tandis que l'amitié du vice, la compagnie du vice, le contact du vice, ne l'est pas. — Pourquoi cela ? diras-tu[2]. — C'est que, ô Ananda, en s'appuyant sur moi[3] comme sur l'ami de la vertu, tous les êtres soumis à la loi de la renaissance sont entièrement délivrés de la loi de la renaissance, et les êtres soumis à la loi de la vieillesse, de la maladie, de la mort, de la douleur, de la lamentation, de la souffrance, du déplaisir, du trouble, sont entièrement délivrés de la loi de la vieillesse, de la maladie, de la mort, de la douleur, de la lamentation, de la souffrance, du déplaisir, du trouble. En conséquence, Ananda, tu dois bien savoir ceci, point par point, par toi-même[4], à savoir, que l'a-

tions, mais le traducteur du sûtra n'en a point fait usage, et les mêmes mots y expriment l'amitié de la vertu et l'ami de la vertu.

[1] J'emploie cette formule pour suivre le tibétain ; la phrase sanscrite commence ainsi : « Ne parle pas de la sorte, Ananda, etc. »

[2] Cette question, ou plutôt cette interruption, ne se trouve pas dans le texte sanscrit, qui n'en est pas plus obscur.

[3] Le tibétain dit « en s'appuyant sur » (*rten-nas*), le sanscrit « en venant à » (*âgamya*).

[4] *Kho-nas*, qui est suivi de *Khyod-kyis* (par toi), peut être l'instrumental de *Kho-na*, « lui-même, soi-même », ou l'ablatif de *khô*, « lui. » Il paraît être une traduction plus littérale qu'intelligente du mot *anêna*, qui se trouve dans le texte sanscrit, car la phrase y est ainsi conçue : tad *anêna* êva tê, Ananda, paryâyêna vêditavyam (Illud *hoc modo* etiam tibi, Ananda, ex ordine noscendum). *Anêna* peut avoir la valeur d'un adverbe ; il peut aussi se rapporter à *paryâyêna*, de manière à donner le sens de *secundum hunc ordinem*. *Khô*-

mitié de la vertu, la compagnie de la vertu, le contact de la vertu est la pureté tout entière, sans mélange, accomplie, très-pure et très-sainte; tandis que l'amitié du vice, la compagnie du vice, le contact du vice ne l'est pas. Voilà, Ananda, ce que tu dois apprendre. »

Quand Bhagavat eut prononcé ce discours, les Bhixus, s'étant réjouis, louèrent hautement l'explication donnée par Bhagavat. — Fin du vénérable sûtra du culte de l'Ami de la vertu [1].

Toute la teneur de ce sûtra nous convie à y voir un de ces traités primitifs qui constituent la littérature du Hînayâna. Il présente avec les autres dans lesquels nous avons reconnu le même caractère une différence assez importante : la réduplication de prose et de vers en est absente; mais, en revanche, les répétitions y abondent plus que partout ailleurs : le génie bouddhique regagne toujours d'un côté ce qu'il perd d'un autre. Ce sûtra, si court, pourrait être encore considérablement abrégé, et, réduit à ses termes essentiels, il occuperait un bien petit espace. Mais ces répétitions mêmes, la forme dialoguée du récit, sont les traits distinctifs de ces discours du premier âge, et ils nous montrent sous leur forme native les procédés d'enseignement, fidèlement conservés dans toutes les parties de la littérature bouddhique, mais dont l'origine est certai-

*nas* paraît avoir été introduit dans notre sûtra par le seul désir de mettre un mot tibétain en regard d'un mot sanscrit.

[1] *Bkah-hgyur*, section *Mdô*, vol. XXV, folios 473-474. — Ce sûtra, avec le texte sanscrit de l'Avadânaçataka, forme la 4e livraison des *Textes tirés du Kandjur*.

nement contemporaine des commencements de la religion.

J'avouerai cependant que, malgré la simplicité du Kalyâna-mitra-sêvanam, la pensée fondamentale de ce sûtra ne se laisse pas très-facilement apercevoir, et ce n'est pas sans quelque peine qu'on parvient à la dégager du milieu de ces répétitions qui n'ont pas précisément pour effet de la rendre plus sensible. Il semble que le point de vue change dans le courant de la discussion. Çâkyamuni commence par enseigner à ses disciples qu'ils doivent vivre en amis de la vertu, recommandation qui paraît simple et naturelle. Ananda se demande alors ce qu'est l'amitié pour la vertu, ou l'ami de la vertu, et il en fait une définition incomplète; l'amitié ou l'amour pour la vertu lui semble être, ce qu'elle est pour tout le monde, un commencement de vertu. Son maître alors le reprend, lui fait voir dans l'amitié de la vertu le bien absolu, la pureté morale parfaite et la délivrance complète, qui en est la suite nécessaire; de plus, cette amitié de la vertu, ainsi définie, est liée à la personne de Çâkyamuni: c'est lui qui est l'ami de la vertu; de sorte que la prescription faite aux Bhixus dès le début de vivre en amis de la vertu se résout en une exhortation de vivre dans l'attachement à l'ami de la vertu par excellence, qui est le Buddha. Je ne retrouve point ici le sens de «guide spirituel, directeur, introducteur auprès du maître,» signalé par Csoma, Schmidt et Burnouf. Que le mot Kalyâna-mitra se

prenne dans cette acception, je l'admets volontiers : un disciple éminent du Buddha peut jusqu'à un certain point le remplacer et être revêtu de quelques-unes de ses attributions. Mais notre sûtra ne nous fournit point les éléments de cette interprétation ; il nous présente deux choses : l'attachement à la vertu, c'est-à-dire la perfection et la délivrance ; l'attachement au vice, c'est-à-dire l'égarement et la calamité, plus une personnalité, celle du Buddha, qui résume l'attachement à la vertu, et en dehors de laquelle cet attachement et tout ce qui en est la suite n'existe pas. Ce double point de vue paraît confirmé par divers autres textes : ainsi le *Chatushka Nirahâra*, en énumérant ce qu'il appelle les « régions » (*phyôgs*), d'après une expression aimée des Bouddhistes, cite « la région de l'ami de la vertu qui est pur, » et immédiatement après « la région de ne commettre aucun péché [1]. » C'est l'opposition du vice et de la vertu (kalyâna-mitra, pâpa-mitra) qui reparaît. De plus, les textes de l'Avadânaçataka allégués par Burnouf présentent Çâkyamuni comme l'ami de la vertu. Tel est celui-ci : « Ce fils de famille étant venu trouver Bhagavat, l'ami de la vertu, et habitant dans la forêt... fut délivré de toutes les misères, en sorte que la qualité d'arhat se manifesta pour lui [2] ; » et cet autre : « Ces brahmanes... à cause du Sansâra (où ils sont engagés), et parce qu'ils n'approchent pas l'ami de la vertu, haïssent mes

[1] XXX, 3, 4.
[2] *Avadânaçataka*, fol. 84 *b*.



préceptes[1]. » Un troisième passage semble faire allusion à un ami de la vertu autre que Çâkyamuni; car il y est dit : « Ashi étant venu trouver Çaça, l'ami de la vertu, et demeurant là, les cinq connaissances lui furent manifestées[2]. » Mais il se trouve que Çaça n'est autre que Çâkyamuni lui-même dans une de ses existences antérieures, comme le prouve cette explication donnée d'après une formule bien connue : « Que pensez-vous, Bhixus, celui qui dans ce temps-là fut Çaça, c'était moi-même, et cet Ashi était un fils de famille[3]. » C'est cet exemple qui provoque l'enseignement contenu dans notre sûtra, et d'après lequel l'ami de la vertu est encore Çâkyamuni[4].

L'idée simple de ce sûtra, fondée sur la distinction sévère de la vertu et du vice et sur le rôle libérateur de Çâkyamuni, nous permet encore, à défaut de preuves directes, de le considérer comme un des discours authentiques du Buddha. L'exorde nous le présente, il est vrai, comme une de ses recommandations dernières, tandis que, d'après l'Avadânaçataka, ce serait un enseignement répété plusieurs fois pendant le cours de sa vie; mais les deux

[1] *Avadânaçataka*, fol. 34 *b*.

[2] *Ibid.* 85 *a* et 86 *b*.

[3] *Ibid.* 86 *b*.

[4] C'est cette considération qui m'a déterminé à traduire le mot *sêvanam* du titre de notre sûtra par « culte, » et non par « fréquentation. » S'il s'agit d'un guide spirituel, c'est le mot « fréquentation » qu'il convient d'adopter; mais s'il s'agit du Buddha lui-même, le mot « culte » est préférable.

données peuvent très-bien se concilier, car il n'est pas douteux que Çakyamuni a souvent répété les mêmes discours. Celui-ci nous paraît avoir tous les caractères d'un enseignement original, et le précepte du *Chatur Dharmaka* qui y fait allusion peut être considéré comme un indice de l'antiquité relative de ce sûtra.

Le troisième précepte contient deux termes, l'un certain et facile à expliquer, བཟོད་པ (*bzôd-pa*), « la patience ; » l'autre obscur et d'une lecture douteuse, དེས་པ (*dês-pa*) ou ངེས་པ (*ngês-pa*). Le premier de ces termes est connu pour correspondre au sanscrit *xânti*. La patience est la troisième des cinq vertus ou perfections appelées *Pâramitâ*, exposées dans le sûtra du Kandjur intitulé *Pancha-pâramitâ-nirdêça*, et qui sont la *libéralité*, la *moralité*, la *patience*, l'*héroïsme*, la *méditation*[1]. L'énumération des Pâramitâ paraît avoir passé par plusieurs phases ; car on en compte tantôt cinq, tantôt six, tantôt dix. Elle est commune au bouddhisme du Sud et au bouddhisme du Nord, ce qui lui assure une haute antiquité. Cependant l'école du Grand Véhicule paraît lui avoir attribué un rôle particulièrement important, et, selon M. Vassilief[2], il les a substituées (sans doute au point de vue de l'efficacité dans la vie religieuse) aux quatre vérités du Petit Véhicule, et aux douze Nidâna

[1] *Bkah-hgyur*, section *Mdô*, *XV*, f° 1-121. — Burnouf a traité la question des *Pâramitâ* dans un des mémoires qui accompagnent le Lotus de la bonne loi, p. 544 et suiv. (App. VII).

[2] *Le Bouddisme*, p. 123.

de l'école intermédiaire des Pratyêkabuddhas. Notre texte fait-il ici allusion à cette théorie du Mahâyâna? Fait-il même seulement allusion à l'énumération des Pâramitâ? Je ne le pense pas; car si telle avait été l'intention de l'auteur du sûtra, pourquoi citerait-il précisément la troisième de ces vertus? Pourquoi n'aurait-il pas nommé la première ou les deux premières, dont la seule mention aurait servi à rappeler toutes les autres? On peut donc croire que la patience est citée ici pour elle-même, à cause de sa valeur propre, comme une vertu essentiellement bouddhique; c'est en effet une de celles que le Buddha a dû préconiser avec le plus d'insistance. Puisque la *xânti* apparaît dans notre texte en dehors du système et même de l'énumération des Pâramitâ, nous avons une raison suffisante d'en inférer qu'il peut être antérieur même à l'invention de cette liste des vertus bouddhiques.

Ce qui achève de prouver que rien ne rattache ce passage de notre texte à la série des Pâramitâ, c'est que le terme qui accompagne la *xanti* dans le *Chatur Dharmaka* n'est point le nom d'une Pâramitâ. La quatrième de ces perfections est l'héroïsme (*vîrya*), en tibétain བརྩོན་འགྲུས (*brtsôn-hgrus*), et notre sûtra nous fournit un terme tout différent. C'est déjà beaucoup que cette différence, on pourrait même dire que c'est tout, et qu'elle tranche la question. Cependant, si le terme de notre texte était un synonyme du nom de la quatrième *pâramitâ*, il y aurait au moins l'indice d'un rapprochement auquel

il serait juste d'avoir égard. La difficulté dans cette question est de préciser le sens du mot employé dans notre texte. Pour le nom de la quatrième *pâramitâ*, la valeur en est bien connue, il désigne l'effort, l'application, un certain déploiement d'énergie; mais le mot de notre texte présente plus de difficultés : d'abord on ne sait s'il est écrit par un ད ou un ང. Ces deux lettres sont souvent substituées l'une à l'autre, à dessein ou par erreur. Le texte du Kandjur paraît avoir un ད; mais le ང donne un sens plus satisfaisant. དེས་པ (*dês-pa*) signifie « brave, noble, chaste » (d'après Schmidt et Csoma). Le dictionnaire tibétain-sanscrit donne des significations différentes ou contraires : « voluptueux, plaisir, miséricordieux, qui a une touffe de cheveux au sommet de la tête, » et offre d'ailleurs des lectures corrompues. Il ne paraît pas que nous puissions tirer parti de ce mot. La lecture ངེས་པ (*ngês-pa*), avec les significations de « vrai, certain, effectif, » fournies par les dictionnaires, et surtout celles de « bonne conduite, ferme, bien discipliné, » que donne le dictionnaire tibétain-sanscrit, est plus satisfaisante. Ce terme se rencontre cinq fois dans les titres des ouvrages du Kandjur (je ne parle pas des cas où, sous forme d'adverbe, il rend la préposition sanscrite *ni*) : — *Rgyud*, XXI, 4, et XXII, 2; il n'y a pas de titre sanscrit et Csoma le rend par « réel. » — *Mdo*, XVI, 3 ; il répond au sanscrit *niyata*

« certain, obligatoire. » — *Mdo*, IX, 3, et XXVI, 14; il est chaque fois précédé de l'adverbe *rnam par*, et rend le sanscrit *viniçchaya* avec le sens de « décision, détermination » (décision de se reposer, détermination du sens). Les mots *niyata* et *niçchaya* sont du reste donnés par le dictionnaire tibétain-sanscrit. En somme, ce mot paraît désigner moins l'activité et l'énergie qu'une sorte d'obstination qui résiste à tous les obstacles, ou une force d'inertie qui résiste à tous les entraînements. Il désignerait par conséquent une qualité tenant plus de la patience (*xânti*) que de l'héroïsme (*vîrya*). Je le considère donc dans notre texte comme un commentaire, un explicatif du mot *xânti*, et je le traduis par « fermeté. » Cette manière de l'entendre répond bien au génie de la langue tibétaine, qui aime les doublements et associe volontiers, pour exprimer une seule idée, deux mots synonymes. C'est ainsi que le mot sanscrit *vîrya* lui-même est rendu par deux mots tibétains synonymes *brtsón-hgrus*.

Avant de quitter ce sujet, je dois rappeler que M. Vassilief parle de la *xânti*[1] comme d'un des états supérieurs auxquels mène la méditation des quatre vérités. Mais cette théorie, qui doit appartenir à un Mahâyânisme avancé, ne paraît pas pouvoir être l'objet d'une allusion quelconque dans notre sûtra, lequel appartient, selon toutes les apparences, au Mahâyânisme primitif, si même une rédaction antérieure, dont il nous semble recon-

[1] *Le Bouddisme*, p. 140.

naître la trace, ne le reporte pas dans le Hînayâna. Le précepte que nous venons d'étudier me paraît porter la marque d'une haute antiquité ; nous allons voir que le quatrième et dernier nous transporte également dans les temps du bouddhisme primitif.

Ce précepte recommande de ne pas abandonner ce que le texte tibétain appelle དགོན་པ་ལ་གནས་པ. Le premier terme et le terme essentiel de cette expression, *dgôn-pa*, nous est connu ; le dictionnaire Mahâvyutpatti le donne dans la liste des « douze qualités des adhérents[1] ; » le septième terme de cette liste est en effet *dgôn-pa-pa*, répondant au mot sanscrit *aranyaka* « qui séjourne dans la forêt. » *Dgôn-pa-la* signifie donc « dans la forêt. » Quant à la deuxième partie de l'expression, *gnas-pa*, elle semble répondre à la terminaison *ka* du mot *aranyaka*. Elle a, du reste, un sens bien connu, celui de « séjourner. » Seulement on peut traduire « celui qui séjourne » ou « l'action de séjourner. » Il n'est pas douteux que c'est la dernière acception qu'il faut prendre, et que notre précepte recommande de ne pas abandonner le séjour dans la forêt, c'est-à-dire de pratiquer cette retraite qui, enlevant l'homme au commerce de ses semblables et le faisant rentrer en lui-même, est l'idéal des théories qui poursuivent le renoncement absolu et la séparation complète d'avec tout ce qui constitue la vie sociale. L'habitation dans la forêt durant une

[1] *Buddhistische Triglotte*, 22 *b*. — *Introd. à l'Histoire du Buddhisme indien*, p. 305 et suiv.

certaine partie de l'année était imposée au moine bouddhiste; cette obligation est reconnue dans le Patimokha, et le 29e article du chapitre intitulé *nisaggiya pachittya dhammâ*, dans lequel sont exposées les fautes punies de la confiscation, prévoit le cas où l'habitation dans la forêt est difficile et dangereuse[1]. Il serait trop long d'insister sur ce point particulier qui nous entraînerait à étudier tout l'ensemble du régime auquel étaient soumis les Bhixus. Ce qu'il importe de noter, c'est que la pratique dont il s'agit ici, et qui figure peut-être le genre de vie tout entier des membres de l'association bouddhique, date des origines mêmes du bouddhisme; la liste du Mahâvyutpatti que nous avons citée et où notre terme se retrouve existe aussi dans la littérature pâlie. Ici encore nous sommes en présence d'une des premières institutions bouddhiques, d'une pratique connue et préconisée dans le Hînayâna, et qui ne porte nullement l'empreinte du Mahâyâna.

En terminant l'examen des quatre préceptes de notre sûtra, il n'est pas inutile de dire sommairement ce qu'ils sont devenus dans le *Chatushka Nirahâra*. Aucun des préceptes du premier *Chatur Dharmaka* ne se retrouve dans ce dernier ouvrage; mais ceux du deuxième y sont ou formellement reproduits ou rappelés d'une manière assez précise. Ainsi le précepte de ne pas abandonner l'esprit de

[1] *Journal asiatique de Londres*, vol. XX, p. 440 (Translation of the Buddhist ritual).

Bôdhi y est répété trois fois[1], et, deux fois, il l'est dans les termes mêmes du *Chatur Dharmaka*. La patience est citée une seule fois[2], et encore s'agit-il de la patience envers les êtres faibles, ce qui restreint l'application de cette vertu recommandée dans notre sûtra d'une manière générale. Nous avons déjà parlé d'une sentence du *Chatuskha Nirahâra* sur le Kalyâna-mitra; il y en a une autre qui prescrit de songer à l'ami de la vertu, en représentant cette sorte de préoccupation comme supérieure à l'absence de tout sentiment de colère envers le chef de la communauté, bien que plus difficile à acquérir ou à garder, et cependant indispensable[3]. Enfin le séjour dans la forêt est cité deux fois dans le *Chatushka Nirahâra;* l'article XIV, 1, l'associe à la retraite, et l'article XXVII, 2, dit qu'on ne doit pas plus se rassasier du séjour dans la forêt que d'entendre la loi et de donner l'aumône. Ainsi, à part le deuxième précepte sur la patience, qui n'est rappelé que d'une manière très-incomplète, les préceptes de notre *Chatur Dharmaka* se trouvent dispersés, répétés plusieurs fois dans le *Chatushka Nirahâra*, et même la place qui leur a été assignée, les expressions qui les accompagnent, les précèdent ou les suivent, font l'office d'un commentaire.

[1] XIII, 1. — XXI, 1. — XXXI, 1.

[2] XXVIII, 1.

[3] XXVIII, 3. La phrase tibétaine est très-obscure, et l'interprétation que j'en donne aurait besoin d'être justifiée; mais ce n'est pas ici le lieu. Cette discussion aura sa place naturelle dans un travail spécial.

De ces quatre préceptes en est-il un dont on puisse dire qu'il appartient en propre au Mahâyâna? Je ne le pense pas. Celui qui est relatif à l'esprit de Bôdhi pourrait seul donner lieu à quelques doutes à cause des développements exagérés et des théories fantastiques auxquels ce terme a donné lieu ultérieurement; il est même possible qu'il ne date pas du bouddhisme primitif[1]. Cependant on ne peut nier qu'il ne soit très-ancien; en tout cas, il date du Hînayâna; et d'ailleurs il est incontestable que la sagesse absolue, la sainteté, la perfection, ont été, sous un nom ou sous un autre, et cela dès l'origine, attribuées à Çâkyamuni, prêchées par lui et exaltées par ses disciples. Nous pouvons donc dire avec assurance qu'aucun des préceptes du deuxième *Chatur Dharmaka* n'appartient en propre au Mahâyâna; que tous ils ont été pris du Hînayâna. Qu'y a-t-il donc dans le sûtra qui le rattache au Grand Véhicule? Je ne vois que le titre, qui en porte l'étiquette, et le terme *Bôdhisattva Mahâsattva*, qui rappelle une des théories favorites du Grand Véhicule. Sont-ce là des indices suffisants pour assigner à ce sûtra l'origine que le titre suppose? Il ne me le paraît pas. Je crois donc que le deuxième *Chatur Dharmaka* peut dater

[1] M. Vassilief émet un doute sur l'ancienneté du terme *Buddha*, qu'il pense pouvoir être considéré comme relativement récent; le titre originairement donné à Çâkyamuni aurait été *Arhat*, «digne.» (*Le Bouddisme*, *etc.* p. 96-97.) — Il est à remarquer que les mots sanscrits *Bodhi* et *Buddha* se rattachent aux idées d'intelligence, de connaissance, et leurs correspondants tibétains *byang-chhub*, *sangs-rgyas*, aux idées de pureté, de perfection morale.

des temps du Petit Véhicule, qu'il a été composé postérieurement à l'autre, cela est hors de doute, et en vue de compléter la thèse qui y est posée. Il la complète de deux manières : 1° en ajoutant à l'enseignement qui doit attirer ceux du dehors l'enseignement qui doit affermir ceux du dedans; 2° en ajoutant à la doctrine du renoncement et de l'instabilité irremédiable celle de la perfection réelle et efficace. Le Grand Véhicule n'aura pas osé, pour une raison que nous ignorons, mais qui pourrait être l'authenticité et l'antiquité reconnue du *Chatur Dharmaka* primitif, porter à ce sûtra la moindre atteinte; mais il n'aura pas craint de mettre son nom au deuxième *Chatur Dharmaka* en substituant seulement aux termes « sage fils de famille » l'expression « Bôdhisattva Mahâsattva. »

Ce n'est là qu'une conjecture qui serait justifiée si les préceptes de notre sûtra se trouvaient réunis dans un texte reconnu pour appartenir au Petit Véhicule. Mais il ne conviendrait pas de la repousser par cette seule raison qu'il serait étrange d'enlever au Grand Véhicule un traité qu'il a signé de son nom. On sait que les sûtras de cette école ne sont guère au fond que des sûtras de l'école antérieure, plus ou moins altérés, et surtout développés outre mesure. Or, quand nous voyons un traité appelé du Grand Véhicule conserver sa brièveté, reproduire les formes d'un sûtra du Petit Véhicule, et porter à peine, dans son esprit et même dans son style, l'empreinte de l'école sous la rubrique

de laquelle il est mis, et qui prétend l'avoir composé, que devons-nous conclure, sinon que, cette fois-ci, le Grand Véhicule s'est borné à adopter purement et simplement, en se contentant de quelques légères modifications, un sûtra de l'école primitive?

L'union étroite qui, sous une apparence d'opposition et même de contradiction, nous paraît exister entre nos deux premiers sûtras, deviendra peut-être plus sensible encore pour le lecteur, quand il nous aura suivi dans l'examen de la troisième édition ou refonte du *Chatur Dharmaka.*

### III. CHATUR DHARMAKA NIRDÊÇA SÛTRA.

Sûtra de la démonstration (ou exposition) des quatre préceptes.

Ce sûtra porte une désignation particulière; il est appelé *Nirdêça.* Cette qualification est ajoutée au titre d'un assez grand nombre d'ouvrages du Kandjur; j'en ai compté trente-neuf dispersés dans les divisions Phal-chhen, Kon-ts'egs, Mdô. Un seul dont le caractère est douteux se rencontre dans le Rgyud. La seule nomenclature où ce terme se rencontre à ma connaissance est celle de Turnour, qui le donne sous la forme *Niddêsô* comme le nom de la XI^e^ subdivision du *Suttapitakô*[1]. Il sert donc à désigner une classe de livres. Quels

[1] *Appendix A* à l'introduction du Mahâvansô. — Turnour ne peut rien dire sur cette classe de livres: « not ascertained yet, » met-il en note.

sont les caractères de cette classe ? C'est ce qui ne pourrait être déterminé que par l'étude des ouvrages qui la composent. Le titre, par lui-même, n'apprend rien de positif, parce qu'il est susceptible de plusieurs interprétations. *Nirdêça* signifie « exhibition, description, enseignement ; » il est constamment rendu en tibétain par le mot བསྟན་པ (*stan-pa*) « montrer, enseigner, » soit seul, soit accompagné d'une de ces expressions destinées à rendre les prépositions des verbes sanscrits ཀུན་ཏུ་, ཤིན་ཏུ་, ངེས་པར (*kun-tu, shin-ta, ngés-par*). Le mot *bstan* ou *stan* indique donc toute espèce d'enseignement, d'explication ; mais il n'implique pas l'idée d'une autorité canonique : voilà pourquoi il entre dans la composition du nom du Tandjur (བསྟན་འགྱུར, *bstan-hgyur*), recueil de simples enseignements, tandis que le nom du livre canonique, appelé *Kandjur*, est formé avec le mot བཀའ (*bkah*, « commandement, enseignement obligatoire et canonique. ») Les courtes analyses ou indications données par Csoma à propos des divers traités du Kandjur ne permettent pas de démêler la nature des ouvrages intitulés *Nirdêça* : tantôt il semble qu'ils aient pour base l'explication de certains termes difficiles, tantôt ils paraissent consister dans une simple exposition ou dans des citations d'exemples. Quelquefois l'enseignement est donné par un Bôdhisattva, et non par le Buddha, ce qui semblerait justifier l'emploi du mot བསྟན (*bstan*), « simple instruction, » par opposition à བཀའ (*bkah*),

de laquelle il est mis, et
posé, que devons-nous c
fois-ci, le Grand Véhicul
rement et simplement, en
légères modifications, un

L'union étroite qui, s
sition et même de contr
ter entre nos deux prem
être plus sensible encore
nous aura suivi dans l'e
tion ou refonte du *Chatu*

III. CHATUR DHA

Sûtra de la démonstratio
pré

Ce sûtra porte une
est appelé *Nirdêça*. Cett
au titre d'un assez gra
Kandjur ; j'en ai compté
les divisions Phal-chhe
seul dont le caractère
dans le Rgyud. La seule
se rencontre à ma conn
nour, qui le donne sous
le nom de la XI[e] subdiv
sert donc à désigner u

[1] *Appendix A* à l'introduction
peut rien dire sur cette classe de
il en note.

*qu'on a commis.* Maitrêya, le Bôdhisattva Mahâsattva, s'il observe ces quatre lois et qu'il ait commis des péchés, en surmontera victorieusement l'amas. Que les Bôdhisattvas Mahâsattvas lisent perpétuellement ce sûtra! Qu'ils le comprennent, qu'ils le méditent, qu'ils l'étudient, qu'ils le répètent! Après cela, il n'est pas possible que les mauvaises actions portent leurs fruits. »

Quand Bhagavat eut donné ce commandement, le Bôdhisattva Mahâsattva Maitrêya, ces Bhixus, ces Bôdhisattvas, Indra et les autres fils des dieux et ces assemblées qui renferment tout, s'étant réjouis, louèrent ouvertement l'explication donnée par Bhagavat. — Fin du sûtra intitulé « démonstration des quatre devoirs ou préceptes[1]. »

Ce sûtra diffère de ceux auprès desquels on l'a placé, — par sa disposition : il n'y a point d'exposition versifiée, — par sa forme, qui affecte celle d'un commentaire, ainsi que je l'ai annoncé et qu'on a pu le remarquer. Je n'insiste pas en ce moment sur la différence des préceptes donnés, car les deux premiers sûtras eux-mêmes ne sont pas d'accord sur ce point, qui sera d'ailleurs l'objet de notre principale étude. Enfin il diffère par le lieu de la scène et la composition de l'auditoire. C'est la partie que nous allons examiner tout d'abord.

Les deux premiers sûtras nous retenaient sur la terre, dans un lieu historique célèbre[2]; mais le troisième nous transporte dans les régions fabuleuses,

[1] *Bkah-hgyur*, section *Mdô*, vol. XX, 84 *b*, 85 *a*.

[2] Pour Jêtavana, on peut consulter Hiouen-Thsang, I, 296 (trad. de M. Stanislas Julien), et M. Spence Hardy, *A Manual of Buddhism*, p. 218-220.

dans la demeure des dieux, dans un lieu dont le lecteur ne me demandera sans doute pas de préciser la situation, mais sur lequel il pourrait désirer des renseignements. Notre texte nous fournit deux termes : ལྷ་འདུན་ས (*lha-hdun-sa*) «la terre de l'assemblée des dieux,» en sanscrit *dêva-sabhâ*, et ཆོས་བཟང (*chhos bzang*) «la loi fortunée,» *Sudharmâ*. La correspondance des mots sanscrits et des mots tibétains est certaine; elle est établie par l'Amarakôsha[1]. Le mot *sudharmâ* est le nom de la salle où les dieux tenaient conseil; il a une physionomie tout à fait bouddhique et doit avoir été substitué à quelque terme brahmanique, peut-être au mot *Svarga*, nom du ciel, dont Indra était le seigneur, d'où lui vient le titre de *Svargapati*. C'est en effet de la demeure d'Indra qu'il est question dans notre texte, car il est le chef des dieux Trayaçtrinçat[2], chez lesquels le Buddha demeurait quand il récita notre sûtra. La présence de Çâkyamuni parmi eux est un des épisodes les plus célèbres de sa vie, peut-être parce qu'il est le plus fabuleux. On raconte que dans la septième année après l'acquisition

[1] *Amarakôcha*, édit. de Loiseleur-Deslongchamps, p. 10, l. 1, et Manuscrit tibétain de la Bibliothèque impériale.

[2] Les dieux Trayaçtrinçat ou les trente-trois dieux se divisent comme suit : 12 Adityas, 8 Vasus, 11 Rudras, 2 Açvins. Indra, roi des dieux, fait le 34e; il est mis en dehors du nombre total, sans doute à cause de sa royauté. Burnouf a montré que ces divinités sont védiques et que les bouddhistes les ont purement et simplement adoptées. (*Intr. à l'hist. du Buddh. indien*, app. IV, p. 604 et suivantes.)

de la Bôdhi, c'est-à-dire à l'âge de quarante-deux ans, il alla passer trois mois dans le ciel d'Indra, sur la pierre Kambala, pour y enseigner la loi à sa mère, qui, morte en lui donnant le jour, avait repris naissance parmi les dieux, et pour l'enseigner par la même occasion aux habitants du ciel[1]. Il est souvent question des prédications de Çâkyamuni dans Sudharmâ; un passage du Lotus de la bonne loi y fait allusion en ces termes : « Soit que, dans la salle de l'assemblée des dieux nommée *Sadharmâ*, il (le Bôdhisattva) enseigne la loi aux dieux Trayaçtrinçat[2]. » Le quatrième sûtra du XXVII<sup>e</sup> volume du Mdô est intitulé *Trayaçtrinçat-parivarta*, « chapitre des Trayaçtrinçat, » et commence ainsi : « Bhagavat résidait au milieu des trente-trois dieux, près de l'arbre (appelé) de la réunion complète, assis sur la pierre plate du fils de dieu Armoniga, par compassion pour sa mère qui opère des prodiges (Mâyâdêvî)[3]. . . . . » La promulgation de notre sû-

[1] Sp. Hardy, *A Manual of Buddh.* 298 et suiv. — *Life of Gautama*, p. 93 et suiv.

[2] *Lotus de la bonne loi*, p. 219.

[3] Nous ne retrouvons ici ni *sudharmâ*, ni *dêvasabhâ*. — En revanche, il est question de la célèbre pierre Kambala, présentée comme le trône d'Indra chez les bouddhistes. Notre texte l'appelle Armoniga (ou Angmoniga), à moins que ce nom ne soit celui de quelque divinité; mais je ne le crois pas : du reste, je ne puis rechercher ici ce qu'est la « Kambala stone » de la Vie de Gautama par le missionnaire Bennett. — Notre texte paraît parler d'un « arbre (*shing*) de *la réunion complète.* » Mais comme le terme explicatif (*jés bya va*=*nâma*) qui accompagne tous les noms propres fait défaut, je ne suis pas certain qu'il s'agisse d'un arbre. — La mère du Buddha,

tra se rapporterait donc à cette période de la vie fabuleuse du Buddha. Ce ne serait pas une raison péremptoire pour en repousser l'authenticité, puisque le voyage de Çâkyamuni au ciel, raconté dans les textes pâlis, doit être une tradition très-ancienne et rapprochée des origines, et que d'ailleurs on peut aussi bien faire tenir au Buddha des discours réels sur des théâtres fictifs que des discours fictifs dans des lieux historiques. C'est cependant un caractère assez remarquable que cette scène imaginaire du troisième sûtra, opposée aux circonstances de lieu toutes naturelles énoncées dans les deux premiers.

A cette première particularité s'ajoute la nature de l'auditoire, qui, dans notre sûtra, a un caractère mahâyâniste très-prononcé. L'élément humain, c'est-à-dire les douze cent cinquante Bhixus qui forment l'assemblée des deux sûtras précédents, s'y trouve notablement réduit; on ne compte plus que cinq cents de ces personnages historiques. Quant à l'élément fantastique, il est, soit augmenté, soit développé ou précisé : ainsi les dieux viennent s'adjoindre aux Bôdhisattvas; le nombre de ceux-ci reste indéterminé comme dans le deuxième *Chatur Dharmaka;* mais ce qui est remarquable, c'est qu'il y a un commencement d'énumération; deux de ces Bôdhisattvas, Maitrêya et Manjuçrî, sont cités. Maitrêya est le Buddha qui doit venir quand la période assignée

Mâyâdêvî est désignée dans ce texte par un qualificatif qui est en quelque sorte un commentaire de son nom ou un synonyme.

« commandement. » Du reste ce caractère n'est pas même constant ; et, dans le *Nirdêça* qui nous occupe, la parole est au Buddha lui-même. Mais son discours consiste dans l'énonciation de certains termes qui sont les quatre préceptes, et dont il donne ensuite l'explication : ce genre d'exposition communique à son discours la forme et l'allure d'un commentaire. C'est ce dont on va pouvoir juger en lisant la traduction de ce texte court, mais assez difficile, parce qu'il vise à l'obscurité.

En langue de l'Inde : *Arya Chatur Dharmaka nirdêça nâma mahâyâna sûtra.* — En langue de Bod : *Hphags-pa chhos-kyi bstan pa jês bya-va thêg-pa chhen-pohi Mdo.* — En français : Vénérable sûtra de Grand Véhicule intitulé « Démonstration des quatre lois ou préceptes. »

Adoration à tous les Buddhas et Bôdhisattvas. — Voici le discours que j'ai entendu une fois. Bhagavat résidait au milieu des dieux Trayaçtrinçat[1], dans Sudharmâ[2], la salle de l'assemblée des dieux, avec une grande assemblée de Bhixus, de cinq cents Bhixus, et avec Maitrêya, Manjuçrî et une foule d'autres Bôdhisattvas Mahâsattvas. Ensuite Bhagavat adressa la parole au Bôdhisattva Mahâsattva Maitrêya : « Maitrêya, le Bôdhisattva Mahâsattva qui garde quatre préceptes, s'il a commis des péchés, en surmontera victorieusement l'amas. — Quels sont ces quatre *préceptes ?* dira-t-on. — Ce sont : L'USAGE COMPLET DE CELUI QUI BLÂME[3] ; — L'USAGE COMPLET D'UN ENNEMI ; — LA FORCE DE RENOUVELER ; — et LA FORCE DU SOUTIEN. — Je dis[4] « l'usage complet de celui

[1] *Dieux Trayaçtrinçat,* les trente-trois dieux.

[2] *Sudharmâ, etc.* Ce terme sera expliqué plus tard.

[3] Les difficultés que soulèvent et ces préceptes et l'explication qui les suit de près seront étudiées plus tard.

[4] *Je dis, etc.* — C'est la meilleure traduction que je puisse trouver

qui blâme ; » car alors, si l'on a fait des actions vicieuses, on a beaucoup de repentir. — Je dis *ensuite* « l'usage complet d'un ennemi ; » car alors, bien que l'on ait commis des actions vicieuses, on déploie de l'énergie pour accomplir des actes de vertu. — Je dis *encore* « la force de renouveler » ; en effet, quand on a accepté complétement une obligation, on obtient une obligation inébranlable (ou éternelle). — Je dis *enfin* « la force du soutien » : quand on est allé en refuge dans le Buddha, la Loi et l'Assemblée, et qu'on n'abandonne pas l'esprit de Bôdhi, si l'on s'appuie sur la possession de cette force[1], on ne peut être surmonté et vaincu par le péché

pour la formule de commentaire དེ་ལ (*dê-la*) « ici, » ou plutôt « là, » qui répond sans doute au sanscrit *tatra*.

[1] *Sur la possession de cette force.* དེ་སྟོབས་དང་ལྡན་པ་ལ་རྟེན་པས (*dê stôbs-dang-ldan-pa la rtên pas*), *dê* paraît devoir se rapporter à *stôbs*, quoique, d'après l'usage, il dût être au génitif, à moins qu'on n'en fasse le sujet de la phrase ; mais il devrait y être suivi de la particule ནི pour que le sens fût ainsi précisé. Si on le rapporte à *stôbs*, il faut voir dans དེ་སྟོབས une sorte de composé. *Stôbs* joint à *ldan* par *dang* forme un groupe qui signifie « possédant la force, » et les composés de cette nature se passent ordinairement de suffixes ; cependant ici nous avons le suffixe པ ; le tout signifie-t-il « celui qui possède la force » et devrons-nous traduire : « En s'appuyant sur celui qui possède cette force ? » — Le sens serait peu satisfaisant ; car mieux vaut s'appuyer sur cette force elle-même et l'avoir en soi que de recourir à celui qui la possède. — Schmidt assigne à *ldan-pa* le sens verbal de « posséder, » et pour « possesseur » il donne les mots *ldan-pa pô* et *ldan-pô*. Je pense donc que *ldan-pa* doit être considéré comme ayant une valeur verbale, et qu'il faut traduire : དེ་སྟོབས (hanc virtutem) དང་ལྡན་པ་ལ (τῷ possidere) རྟེན་པས (quia nititur) « en s'appuyant sur la possession de cette force. »

*Mang-du bya-ô.* « Il faut le multiplier, » c'est-à-dire sans doute, soit en faire de nombreux exemplaires, soit le répéter souvent. Peut-être s'agit-il de cette double pratique, si largement appliquée aujourd'hui à la formule des six syllabes : *Om! mani padmé hum!*

*qu'on a commis.* Maitrêya, le Bôdhisattva Mahâsattva, s'il observe ces quatre lois et qu'il ait commis des péchés, en surmontera victorieusement l'amas. Que les Bôdhisattvas Mahâsattvas lisent perpétuellement ce sûtra! Qu'ils le comprennent, qu'ils le méditent, qu'ils l'étudient, qu'ils le répètent! Après cela, il n'est pas possible que les mauvaises actions portent leurs fruits. »

Quand Bhagavat eut donné ce commandement, le Bôdhisattva Mahâsattva Maitrêya, ces Bhixus, ces Bôdhisattvas, Indra et les autres fils des dieux et ces assemblées qui renferment tout, s'étant réjouis, louèrent ouvertement l'explication donnée par Bhagavat. — Fin du sûtra intitulé « démonstration des quatre devoirs ou préceptes [1]. »

Ce sûtra diffère de ceux auprès desquels on l'a placé, — par sa disposition : il n'y a point d'exposition versifiée, — par sa forme, qui affecte celle d'un commentaire, ainsi que je l'ai annoncé et qu'on a pu le remarquer. Je n'insiste pas en ce moment sur la différence des préceptes donnés, car les deux premiers sûtras eux-mêmes ne sont pas d'accord sur ce point, qui sera d'ailleurs l'objet de notre principale étude. Enfin il diffère par le lieu de la scène et la composition de l'auditoire. C'est la partie que nous allons examiner tout d'abord.

Les deux premiers sûtras nous retenaient sur la terre, dans un lieu historique célèbre [2]; mais le troisième nous transporte dans les régions fabuleuses,

[1] *Bkah-hgyur*, section *Mdô*, vol. XX, 84 *b*, 85 *a*.

[2] Pour Jêtavana, on peut consulter Hiouen-Thsang, I, 296 (trad. de M. Stanislas Julien), et M. Spence Hardy, *A Manual of Buddhism*, p. 218-220.

dans la demeure des dieux, dans un lieu dont le lecteur ne me demandera sans doute pas de préciser la situation, mais sur lequel il pourrait désirer des renseignements. Notre texte nous fournit deux termes : ལྷ་འདུན་ས (*lha-hdun-sa*) « la terre de l'assemblée des dieux, » en sanscrit *dêva-sabhâ*, et ཆོས་བཟང (*chhos bzang*) « la loi fortunée, » *Sudharmâ*. La correspondance des mots sanscrits et des mots tibétains est certaine; elle est établie par l'Amarakôsha[1]. Le mot *sudharmâ* est le nom de la salle où les dieux tenaient conseil; il a une physionomie tout à fait bouddhique et doit avoir été substitué à quelque terme brahmanique, peut-être au mot *Svarga*, nom du ciel, dont Indra était le seigneur, d'où lui vient le titre de *Svargapati*. C'est en effet de la demeure d'Indra qu'il est question dans notre texte, car il est le chef des dieux Trayaçtrinçat[2], chez lesquels le Buddha demeurait quand il récita notre sûtra. La présence de Çâkyamuni parmi eux est un des épisodes les plus célèbres de sa vie, peut-être parce qu'il est le plus fabuleux. On raconte que dans la septième année après l'acquisition

[1] *Amarakôcha*, édit. de Loiseleur-Deslongchamps, p. 10, l. 1, et Manuscrit tibétain de la Bibliothèque impériale.

[2] Les dieux Trayaçtrinçat ou les trente-trois dieux se divisent comme suit : 12 Adityas, 8 Vasus, 11 Rudras, 2 Açvins. Indra, roi des dieux, fait le 34e; il est mis en dehors du nombre total, sans doute à cause de sa royauté. Burnouf a montré que ces divinités sont védiques et que les bouddhistes les ont purement et simplement adoptées. (*Intr. à l'hist. du Buddh. indien*, app. IV, p. 604 et suivantes.)

de la Bôdhi, c'est-à-dire à l'âge de quarante-deux ans, il alla passer trois mois dans le ciel d'Indra, sur la pierre Kambala, pour y enseigner la loi à sa mère, qui, morte en lui donnant le jour, avait repris naissance parmi les dieux, et pour l'enseigner par la même occasion aux habitants du ciel [1]. Il est souvent question des prédications de Çâkyamuni dans Sudharmâ; un passage du Lotus de la bonne loi y fait allusion en ces termes : « Soit que, dans la salle de l'assemblée des dieux nommée *Sadharmâ*, il (le Bôdhisattva) enseigne la loi aux dieux Trayaçtrinçat [2]. » Le quatrième sûtra du XXVII<sup>e</sup> volume du Mdô est intitulé *Trayaçtrinçat-parivarta*, « chapitre des Trayaçtrinçat, » et commence ainsi : « Bhagavat résidait au milieu des trente-trois dieux, près de l'arbre (appelé) de la réunion complète, assis sur la pierre plate du fils de dieu Armoniga, par compassion pour sa mère qui opère des prodiges (Mâyâdêvî) [3]. . . . . » La promulgation de notre sû-

[1] Sp. Hardy, *A Manual of Buddh.* 298 et suiv. — *Life of Gautama*, p. 93 et suiv.

[2] *Lotus de la bonne loi*, p. 219.

[3] Nous ne retrouvons ici ni *sudharmâ*, ni *dêvasabhâ*. — En revanche, il est question de la célèbre pierre Kambala, présentée comme le trône d'Indra chez les bouddhistes. Notre texte l'appelle Armoniga (ou Angmoniga), à moins que ce nom ne soit celui de quelque divinité; mais je ne le crois pas : du reste, je ne puis rechercher ici ce qu'est la « Kambala stone » de la Vie de Gautama par le missionnaire Bennett. — Notre texte paraît parler d'un « arbre (*shing*) de *la réunion complète.* » Mais comme le terme explicatif (*jés bya va*=*nâma*) qui accompagne tous les noms propres fait défaut, je ne suis pas certain qu'il s'agisse d'un arbre.— La mère du Buddha,

tra se rapporterait donc à cette période de la vie fabuleuse du Buddha. Ce ne serait pas une raison péremptoire pour en repousser l'authenticité, puisque le voyage de Çâkyamuni au ciel, raconté dans les textes pâlis, doit être une tradition très-ancienne et rapprochée des origines, et que d'ailleurs on peut aussi bien faire tenir au Buddha des discours réels sur des théâtres fictifs que des discours fictifs dans des lieux historiques. C'est cependant un caractère assez remarquable que cette scène imaginaire du troisième sûtra, opposée aux circonstances de lieu toutes naturelles énoncées dans les deux premiers.

A cette première particularité s'ajoute la nature de l'auditoire, qui, dans notre sûtra, a un caractère mahâyâniste très-prononcé. L'élément humain, c'est-à-dire les douze cent cinquante Bhixus qui forment l'assemblée des deux sûtras précédents, s'y trouve notablement réduit; on ne compte plus que cinq cents de ces personnages historiques. Quant à l'élément fantastique, il est, soit augmenté, soit développé ou précisé : ainsi les dieux viennent s'adjoindre aux Bôdhisattvas; le nombre de ceux-ci reste indéterminé comme dans le deuxième *Chatur Dharmaka;* mais ce qui est remarquable, c'est qu'il y a un commencement d'énumération; deux de ces Bôdhisattvas, Maitrêya et Manjuçrî, sont cités. Maitrêya est le Buddha qui doit venir quand la période assignée

Mâyâdêvî est désignée dans ce texte par un qualificatif qui est en quelque sorte un commentaire de son nom ou un synonyme.

à Çâkyamuni sera achevée; c'est du reste un des personnages préconisés chez les bouddhistes du Sud. Quant à Manjuçrî, il appartient tout entier au Mahâyâna et au bouddhisme du Nord; il en est un des héros favoris. Dans la plupart des sûtras du Grand Véhicule, il apparaît soit pour faire des questions, soit pour donner des réponses. C'est lui, par exemple, qui, dans le *Chatushka Nirahâra*, récite quarante-trois énumérations quaternaires. Dans notre *Nirdêça*, le rôle important n'appartient pas à Manjuçrî; il n'y a même pas de question posée; l'enseignement est donné spontanément par Çâkyamuni à Maitrêya. Manjuçrî n'est qu'un simple auditeur; néanmoins, sa présence, plus encore que celle de Maitrêya, nous met en plein Mahâyâna.

La forme sous laquelle l'enseignement est présenté dans ce sûtra est encore plus caractéristique que tout le reste. Les quatre préceptes sont donnés en des termes inintelligibles : ce sont autant d'énigmes à deviner. Les préceptes contenus dans les sûtras précédents s'entendent d'eux-mêmes; ceux-ci exigent un commentaire; cette forme seule est déjà l'indice d'une période avancée, un signe de décadence. Ce besoin de recourir à des formes obscures pour piquer la curiosité peut avoir son origine dans la nécessité de surexciter la mémoire, mais il a certainement aussi pour cause la manie d'affecter la profondeur. En un mot, il y a là un jeu de l'école, une bizarrerie scolastique qui nous montre dans ce traité, au moins sous sa forme actuelle, une pro-

duction sans doute assez moderne du Grand Véhicule.

Cependant, si nous regardons au sens et à la pensée, nous ne trouvons pas la mystérieuse profondeur que la forme affectait. Ce sûtra veut être difficile et élevé; il est, en définitive, assez simple; l'idée principale en est même vulgaire : c'est une recette pour effacer les péchés. Cette notion n'est pas spéciale au bouddhisme; la lecture du Mahâbhârata ou d'une portion même fort petite du Mahâbhârata a le pouvoir d'effacer les péchés; il n'est donc pas étonnant qu'un sûtra bouddhique ait la même vertu. Ce moyen mécanique de faire disparaître la souillure du mal est sans doute très-peu relevé et annonce une religion bien mesquine ou bien déchue; cependant l'obligation imposée aux Bôdhisattvas de méditer ce sûtra redonne un peu de valeur à l'emploi qu'on en doit faire, car il est évident que la pensée fondamentale du texte est de recommander l'adoption de certains principes et de tracer certaines règles de conduite.

Quels sont ces principes et ces règles et dans quels rapports se trouvent-ils avec les préceptes énoncés dans les sûtras qui précèdent? Je crois apercevoir dans la pensée qui a inspiré ces trois textes une suite, un développement qui ne résulte pas, il est vrai, d'une conception première, mais qui s'est formé peu à peu, progressivement. Ainsi le premier de nos sûtras explique ce qu'il faut éviter comme mauvais, le deuxième ce qu'il faut prati-

quer comme le bien, le troisième par quels moyens après être tombé dans le mal on peut revenir au bien. Il y a donc là un système qui s'est développé spontanément, chaque période ajoutant quelque chose à la donnée fournie par la période précédente. C'est là ce qui résulte de l'examen de nos sûtras considérés ensemble et envisagés au point de vue de l'esprit qui les a inspirés.

Si nous regardons aux détails et que nous prenions, analysions et interprétions chaque précepte du *Nirdêça*, nous verrons qu'ils reproduisent d'une manière plus ou moins fidèle et complète les préceptes du deuxième *Chatur Dharmaka*, ou y font tout au moins une allusion assez marquée.

Ces quatre préceptes se divisent naturellément en deux classes; la deuxième, dont nous nous occuperons plus tard et qui comprend le troisième et le quatrième précepte, est caractérisée par le mot སྟོབས (*stôbs*, force). La première, qui se compose des premier et deuxième préceptes, est caractérisée par le mot ཀུན་ཏུ་སྤྱོད (*kun-tu-spyôd*). C'est elle que nous allons étudier tout d'abord.

ཀུན་ཏུ་སྤྱོད est formé des mots *kun-tu* « totalement, » répondant aux prépositions sanscrites *â*, *pari*, *san*, et de *spyôd*, « pratiquer, user, » qui traduit le sanscrit *char;* les composés *âchar*, *parichar*, *sañchâr* signifient « aller, fréquenter, faire, cultiver. » Le mot de notre texte se trouve dans le titre[1] du

[1] *Yoginî sanchârya*, en tibétain *Rnal hbyor-mai kun-tu spyôd-pa.*

4ᵉ traité du volume IIIᵉ du *Rgyad* (VIIᵉ section du Kandjur), comme équivalent du terme sanscrit *sanchârya* et avec le sens de « pratique continuelle. » Telle paraît bien être la valeur de notre terme; il signifie « pratiquer assidûment. »

Quelles choses ou quelles personnes le sûtra ordonne-t-il de pratiquer assidûment? C'est d'abord རྣམ་པར་སུན་འབྱིན (*rnam-par-sun-hbyin*). D'après Schmidt, *sun-hbyin* signifie « contredire, blâmer, accuser, » et s'interprète par l'expression plus claire *skyôn brdjôd*, « dire les manquements. » Ces sens se rattachent assez bien au sanscrit *apavâdah*, « contradiction, malédiction, querelle, » donné par le dictionnaire tibétain-sanscrit avec plusieurs autres mots douteux; seulement notre texte y ajoute l'adverbe *rnam-par*, qui répond aux prépositions sanscrites *abhi*, *anu* et *vi;* en ajoutant ces prépositions non, pas à *apavâdah*, mais au mot simple *vâdah*, nous avons les expressions *abhivâdah*, *anuvâdah*, *vivâdah*, dont la dernière seule, par les significations de « litigatio, altercatio, » rentre dans le sens que notre texte paraît requérir. Cependant il faut élargir le sens de ce mot et lui attribuer l'idée de *blâme*. Traduirons-nous « pratiquer le blâme » ou « fréquenter une personne qui blâme? » Grammaticalement, les deux traductions sont possibles. Si l'on adoptait le premier sens, il ne pourrait être question que du blâme que l'on ferait de ses propres actes. Devons-nous voir là une allusion à la conscience morale, à un examen intérieur et approfondi que l'homme

coupable ferait de lui-même? Il est plus probable qu'il s'agit ici d'un critique sévère, d'un juge inflexible. En effet le Kandjur recommande que l'on fasse choix d'un censeur[1]. Je crois apercevoir ici une réminiscence ou une reproduction du précepte qu'il ne faut pas abandonner « l'ami de la vertu. » Cet « ami de la vertu, » nous avons reconnu que, d'après les textes soumis à notre examen, c'est Çâkyamuni lui-même. Mais nous ne devons pas oublier que les acceptions de « guide spirituel, directeur, » assignées au mot Kalyâna-mitra ne peuvent être dépourvues de fondement. L'« ami de la vertu » peut être, à défaut du Buddha ou même à côté de lui, un Bhixu éminent, un modèle de vertu, un censeur, un juge; je crois donc que c'est là ce que notre texte a en vue, et ce premier précepte de notre sûtra me paraît répondre au deuxième du sûtra précédent.

Le second précepte est relatif à ce que le texte appelle གཉེན་པོ (*gñên-pô*), mot rendu dans le dictionnaire tibétain-sanscrit par le terme *pratipaxa*. On ne peut guère hésiter, ce semble, sur le sens de « ennemi, adversaire. » Cependant, si l'on regarde à l'étymologie, *gñên* paraît être lié à *ñé*, « proche; » et d'ailleurs le mot *gñên-pô* lui-même a aussi la signifi-

[1] Dulva, I, 335-357. Le mot employé dans cette partie du Kandjur est *dgag-dbye* « celui qui interdit » et diffère du mot de notre texte. Il paraît d'ailleurs désigner une sorte de magistrat chargé de veiller au bon ordre de la communauté, et non pas de surveiller la conduite individuelle des Bhixus. Il y a là deux choses bien distinctes, mais qui ont bien entre elles une certaine analogie.

cation de « beau-frère, parent. » Je n'ai pas à expliquer comment la notion de « proche, parent » a conduit à celle « d'ennemi. » Mais je suis tenu de fixer le sens de *gñên-pô* dans notre texte. La traduction « parent » serait-elle admissible? S'il pouvait être ici question d'un parent, ce ne serait que pour l'opposer au juge sévère du précepte précédent; mais nous aurions alors un flatteur, un complaisant, tout le contraire de ce qu'il faut à un homme coupable. Il est évident que le mot *gnên-pô* ne peut avoir un sens contraire, doit avoir un sens analogue à celui de *rnam-par-sun-hbyin*, et dès lors il ne peut désigner autre chose qu'un ennemi [1].

Ce précepte contient donc une recommandation de « cultiver les ennemis, d'en tirer avantage. » C'est en quelque sorte le complément du précepte précédent. Après avoir énoncé le devoir de profiter d'un juge sévère, on dit qu'il faut profiter d'un ennemi. Le texte ne peut pas aller jusqu'à avancer qu'il est nécessaire de se faire des ennemis; il soutient au moins qu'il importe de tirer bon parti de leur hostilité. C'est aussi une idée admise chez nous que les ennemis ont leur utilité, parce que, connaissant leur malice, on fait moins mal ou mieux qu'on ne ferait, si l'on savait ne pas les avoir. Le

[1] Dans tous les cas, l'emploi du mot *gñên-pô* vient à l'appui de l'acception donnée au terme précédent. Nous avons pu hésiter pour traduire cette expression entre « censure » et « censeur. » Mais *gñên-pô* ne peut être l'objet d'un doute; ce mot désigne une personne, d'où la conclusion toute naturelle que *rnam-par-sun-hbyin* en désigne une également.

même dicton s'applique aux critiques, de quelque espèce qu'ils soient; en effet, de critique à ennemi, il n'y a souvent pas de différence, ou il n'y en a que dans le sentiment qui les anime. Ces préceptes bouddhiques n'ont donc rien qui soit en désaccord avec notre sagesse moderne occidentale.

Le commentaire contenu dans notre sûtra ajoute une explication qui paraît justifier assez bien notre interprétation; « il faut cultiver avec soin le critique sévère, dit-il, parce que si l'on a fait des actions vicieuses, le repentir abonde (par suite des représentations et des remontrances de ce juge inflexible); il faut cultiver avec soin l'ennemi, parce que si l'on a fait des actions vicieuses (comme l'ennemi ne manque pas de les découvrir et de les flétrir), on fait beaucoup d'efforts pour accomplir des actes de vertu. » Et ici, je remarque que le mot « effort » est rendu par ཤིན་ཏུ་བརྩོན་པ (*shin-tu-brtsón-pa*). Or le mot *brtsón-pa* est un des éléments du nom tibétain de la quatrième pâramitâ, *vîrya*, « l'énergie, » traduit en tibétain par བརྩོན་འགྲུས་པ (*brtsón-hgrus-pa*), expression dans laquelle *hgrus-pa* n'est qu'une redondance, une réduplication de *brtsón*. Je ne sais si l'on doit voir ici la mention de cette *pâramitâ*, mais il me semble au moins qu'un rapprochement s'opère nécessairement entre notre passage et celui du *Chatur Dharmaka* où la troisième *pâramitâ*, la *xânti* ou « patience, » est citée et suivie d'un terme qui, au premier abord, nous avait paru pouvoir se rapporter à la quatrième *pâramitâ*. Nous avons conclu né-

gativement. Mais il n'est pas prouvé, pour cela, que l'auteur du Nirdêça n'ait pas eu en vue, dans le passage qui nous occupe, celui du *Chatur Dharmaka*, que j'en rapproche.

Tout au contraire, soit qu'il ait voulu remplacer l'expression employée dans ce sûtra par un terme plus clair et plus positif, soit qu'il ait voulu substituer à la *xânti* ou troisième pâramitâ le *vîrya*, qui est la quatrième, et qui, d'ailleurs, convient mieux à son sujet, il est probable qu'il aura été dirigé, dans le choix de cette expression, par le texte du *Chatur Dharmaka*. Il n'en résulte nullement que le terme obscur et incertain de ce sûtra ཉེས་པ ou ངེས་པ doive être expliqué d'après l'expression employée dans le Nirdêça, ou que nos conclusions sur le *Chatur Dharmaka* doivent être modifiées; nous sommes seulement autorisé à affirmer, d'après ce rapprochement, que l'auteur du *Nirdêça sûtra* s'est inspiré du deuxième *Chatur Dharmaka*, et que son deuxième précepte sur l'énergie causée par l'existence des ennemis rappelle le précepte du *Chatur Dharmaka* sur la patience et la fermeté, de même que son premier précepte sur le repentir et l'utilité qu'on doit retirer d'un critique sévère rappelle le devoir de ne pas abandonner l'ami de la vertu.

Le *repentir* qui efface les péchés anciens, l'*énergie* qui préserve des péchés nouveaux, tels sont donc au fond les objets des deux premières recommandations de notre sûtra. Si ces deux mots, qui présentent à l'esprit des notions claires et précises,

doivent être considérés comme l'expression vraie et définitive de ces deux préceptes, et s'ils doivent être pris comme base d'explication, l'interprétation donnée plus haut des termes énigmatiques auxquels ils correspondent s'en trouvera troublée, sinon modifiée. Il ne serait pas difficile, pour le premier terme, de substituer les mots « blâme, jugement, censure » aux mots « critique, juge, censeur. » Car avec de tels changements l'idée fondamentale ne varie pas, et d'ailleurs, dans le drame qui s'accomplit au fond de l'âme entre le bien et le mal, le juge, le coupable et le jugement sont indissolublement unis. L'accord est donc facile entre le terme officiel du premier précepte et celui du commentaire; mais pour le deuxième, il l'est beaucoup moins. Comment associer les termes *ennemi* et *énergie* de manière à leur faire exprimer une idée commune? Ce n'est pas la qualification de « ennemi, » c'est celle de « auxiliaire » qui convient ici à l'énergie. Serait-ce une raison pour donner ici à *gnén-pô* l'acception de « parent » signalée plus haut? Ou le mot *gnén-pô* devrait-il peut-être se prendre dans le sens de « ennemi » (du mal)? Nous avons en tibétain l'expression *dug-gnén-pô*, « ennemi du poison, contre-poison. » Notre texte voudrait-il dire que l'*énergie* est l'antidote du mal moral?

Les deux premiers termes du *Chatur Nirdêça* sont donc enveloppés encore d'un certain nuage, et il n'est pas possible d'en déterminer d'une manière rigoureusement exacte la véritable acception; mais

le sens définitif des préceptes ne peut faire l'objet d'un doute : ce sûtra nous présente le *repentir* et l'*énergie* comme les deux premiers moyens de relèvement pour l'homme tombé. Une idée si claire et si juste à la fois peut nous faire passer par-dessus l'obscurité des formules sous lesquelles on a cherché à la voiler.

Nous arrivons maintenant aux deux préceptes qui renferment le mot *force* (སྟོབས). Comme le premier des deux présente assez de difficultés, nous nous occuperons d'abord du deuxième, intitulé *la force du soutien.*

Qu'est-ce que cette « force? » Personne assurément ne le devinerait, et l'explication de cette pédanterie scolastique, donnée par un adepte, peut seule nous l'apprendre. La « force du soutien » consiste dans deux choses : 1° aller en refuge dans le Buddha, la Loi et l'Assemblée; 2° ne pas abandonner l'esprit de Bôdhi. La première de ces conditions nous représente la profession de foi bouddhique, qui paraît très-ancienne, et est l'acte par lequel on se déclare prêt à entrer dans la société religieuse fondée par Çâkyamuni. Il est remarquable que cette formule ne se trouve dans aucun des sûtras précédents. Est-ce omission involontaire et négligence, ou omission préméditée? On s'explique facilement son absence dans le premier sûtra, destiné à des hommes encore impropres à comprendre ou à prononcer cette formule; mais on s'étonne que le deuxième *Chatur Dharmaka,* dans l'esprit duquel

entre une déclaration nette et précise de la foi bouddhique, ne la renferme pas. Soit qu'elle ait été jugée trop élémentaire, soit qu'il ait paru inutile de la répéter, puisque le sûtra s'adresse à des êtres qui l'ont déjà prononcée, elle y manque. Mais le Nirdêça comble cette lacune; il complète, sur ce point, son devancier, et il ajoute à cette sorte de rectification la reproduction littérale du premier précepte de ce sûtra, la recommandation de «ne pas abandonner l'esprit de Bôdhi.» On voit par là le rôle de la profession de foi bouddhique : c'est la première et indispensable condition pour arriver à la perfection. Mais ce qui importe surtout pour l'intelligence de notre sûtra, c'est de constater que le précepte emphatiquement appelé la *force du soutien* n'est au fond que le premier précepte du deuxième *Chatur Dharmaka*. Cette identification est plus frappante qu'aucune de celles que nous avons signalées, car nous avons ici la répétition textuelle des mêmes termes : «ne pas abandonner l'esprit de Bôdhi.»

Nous avons examiné trois des quatre préceptes, et chacun d'eux a pu être rapproché d'un des préceptes du deuxième *Chatur Dharmaka*. Le même parallélisme ferait-il défaut pour le quatrième? Si ce précepte se trouvait isolé en face de celui qui lui correspond dans l'autre sûtra, assurément on aurait de la peine à les identifier. Celui du deuxième *Chatur Dharmaka* est simple et clair : ne pas abandonner la retraite dans la forêt, en un mot, les obligations de la vie monastique et de la discipline

bouddhique; celui du *Nirdêça sûtra* l'est bien moins, c'est la *force de renouveler*. L'expression est ici aussi embarrassée que la pensée; le tibétain dit : སོར་ཆུད་པར་བྱེད་པ (*sôr chhud-par byèd-pa*). Schmidt donne comme équivalent l'expression *sôr hdjud-pa*, « améliorer, restaurer, réparer. » Il rattache *sôr* (au locatif) à *sô* ou *sô-ma*, « neuf, frais. » Quant au mot འཇུད་པ, dont ཆུད[1] n'est qu'une forme verbale, il est synonyme de འཇུག, « mettre. » L'expression entière signifie donc « renouveler, rajeunir » et répond exactement à notre phrase « remettre à neuf. » Mais que s'agit-il de remettre à neuf? Le commentaire devrait nous le dire; il se borne à nous apprendre que « quand on a pris, accepté une obligation, on obtient une obligation impérissable ou inébranlable. » Il y a ici entre les mots *blangs*, « prendre, » et *thôb*, « obtenir, » une opposition dont je ne me rends pas

[1] Le texte porte ཆུད, qui doit être un passé; mais c'est une forme peu régulière, car Schmidt ne la donne pas, et les verbes qui ont la radicale ཇ la changent d'ordinaire au passé, en ཅ, ཞ ou ཤ, jamais en ཆ (semblablement, ceux qui ont la radicale ཛ la changent en ཙ ou en ཟ, et le verbe འཛུད est aussi un équivalent de འཇུད). — L'aspirée ཆ de ཆུད appartient proprement à l'impératif : ainsi le verbe འཇུག fait à l'impératif ཆུག. Si nous suivons les analogies, ཆུད sera également l'impératif de འཇུད. Cependant il est évident que ce mot n'a pas le sens de l'impératif et ne peut être qu'un passé de forme irrégulière.

facilement compte; s'agirait-il d'une double obligation, l'une acceptée par celui qui a péché, l'autre acceptée par un inconnu et tout à l'avantage du premier, puisqu'elle ne doit pas prendre fin? Cette supposition que les expressions du texte semblent suggérer est très-peu satisfaisante; à peine se comprend-elle. Nous devons faire ici ce à quoi les commentaires nous obligent trop souvent, nous servir du texte pour expliquer le commentaire, tout autant que du commentaire pour expliquer le texte. Or, puisqu'il s'agit de renouveler, ce renouvellement doit s'appliquer, selon toutes les apparences, à une obligation faible et sans force à l'origine, mais qui prend de la force et devient indestructible à mesure que l'obligé renouvelle, soit extérieurement, soit plutôt tacitement et en lui-même, l'obligation contractée. Quelle est cette obligation? La comparaison des textes nous l'enseigne : peut-elle être autre chose que l'obligation de pratiquer la retraite dans la forêt et les autres ordonnances de la discipline bouddhique, d'après le quatrième précepte du deuxième *Chatur Dharmaka?* L'engagement de celui qui entre dans la société bouddhique n'est pas irrévocable; il lui est toujours permis de le rompre et de rentrer dans la société laïque. Il faut donc une certaine force de volonté, une détermination bien arrêtée, pour rester dans un état dont on n'avait d'abord pu voir tous les inconvénients; de là sans doute la nécessité que le moine bouddhiste renouvelle incessamment l'engagement

qu'il a pris de renoncer au monde, et c'est sans doute à la possibilité d'une rupture de cet engagement et aux moyens de l'empêcher que notre texte fait une allusion, obscure assurément, mais qui s'éclaire un peu par un examen attentif du contexte et des textes parallèles.

Ce précepte, ainsi ramené à une expression claire et intelligible, me paraît être le même que celui qui est répété deux fois dans le *Chatushka Nirahâra* (XXI, 2, et XXXI, 2), et qui est conçu en ces termes : « Il ne faut pas se départir de son vœu. » Une autre sentence, répétée également dans les mêmes articles (XXI, 4, et XXXI, 3), et exprimant cette pensée « que l'on doit tenir sa parole ou faire en sorte que les actes soient conformes aux paroles, » me paraît rentrer dans la même idée. Les phrases du *Chatushka Nirahâra* sont à la fois plus précises dans leur expression et plus générales dans leur portée que le précepte correspondant du *Chatur Nirdêça*. Mais l'interprétation spéciale que nous avons donnée du précepte de ce dernier sûtra, et que nous n'hésitons pas à appliquer aux autres, est d'autant plus admissible et doit être d'autant moins regardée comme trop restrictive ou arbitraire qu'elle résume plus complétement l'idéal des bouddhistes sur la question, car, lorsqu'il s'agit d'obligation, de vœu et de fidélité, ils se représentent immédiatement le vœu par lequel on entre dans la société religieuse et la fidélité avec laquelle on en observe la discipline. Cette fidélité-là est pour eux

la garantie de toutes les autres et les comprend toutes.

Comme les deux articles du *Chatushka Nirahâra* invoqués plus haut contiennent des prescriptions qui présentent une assez étroite analogie avec les préceptes de nos derniers sûtras, nous ne croyons pouvoir mieux faire, en terminant, que de citer ces deux articles :

XXI.

1. Ne pas abandonner l'esprit de Bôdhi.
2. Ne pas se départir de son vœu.
3. Ne pas abandonner ceux qui sont allés dans le refuge.
4. Quand on s'est lié par la parole, que toutes les paroles soient (trouvées) vraies.

XXXI.

1. Ne pas se départir de l'esprit de Bôdhi.
2. Ne pas se départir de son vœu.
3. Ne pas se départir d'une manière d'agir conforme à la parole prononcée.
4. Ne pas se départir d'un zèle pur.

Nous voyons par ces rapprochements que quelques-unes des prescriptions de nos trois sûtras ont été disséminées dans des traités plus étendus; peut-être l'examen d'un plus grand nombre d'ouvrages permettrait-il de les retrouver toutes. Ces trois petits écrits n'en ont pas moins conservé leur individualité; cette individualité s'est maintenue en dépit du

travail d'absorption qui probablement en a fait périr bien d'autres. J'attribuerais volontiers cette résistance victorieuse à l'autorité dont devait jouir le premier de nos sûtras. Pour rendre la chose plus évidente au lecteur, je réunis et mets en regard les prescriptions des trois sûtras, en faisant précéder celles du troisième des numéros de celles du deuxième auxquelles elles correspondent, comme je crois l'avoir montré d'une manière satisfaisante. Quant aux deux premiers sûtras, je ne prétends établir aucune corrélation entre leurs préceptes respectifs, malgré la ressemblance de leurs formules :

I.

Éviter :

1. Les femmes;
2. Les palais des rois;
3. La beauté de la forme;
4. La richesse.

II.

Ne pas abandonner :

1. L'esprit de Bôdhi;
2. L'ami de la vertu;
3. La patience et la fermeté;
4. L'habitation dans la forêt.

III.

Observer :

(2) L'usage d'un critique sévère (repentir);

(3) L'usage d'un ennemi (énergie);

(4) La force de renouveler (*fidélité au vœu et à la discipline*);

(1) La force du soutien (triple refuge, esprit de Bôdhi).

Il est aisé de voir que ces trois sûtras sont destinés à se compléter les uns les autres; leur succession et leur âge relatif se reconnaissent facilement, tant par le fond des idées que par la forme de l'exposition et certains détails caractéristiques. Chacun d'eux paraît avoir été fait avec connaissance du précédent, moins pour l'annuler ou le remplacer que pour le compléter et y ajouter quelque chose, en formant du tout un enseignement gradué qui convienne à tous les états, à toutes les situations extérieures ou intérieures, à tous les besoins, à tous les degrés d'avancement ou de décadence dans la vie religieuse telle que la conçoit le bouddhisme.

Je suis tellement frappé des caractères d'authenticité du premier de nos sûtras, que je le considère comme devant exister chez les bouddhistes du Sud, et j'ai l'assurance qu'on rencontrera dans les livres pâlis un texte correspondant exactement à la traduction tibétaine. Je ne serais même pas étonné que les prescriptions du deuxième sûtra fussent trouvées réunies dans un sûtra du Sud différant par quelques termes seulement du texte du Kandjur; quant au troisième, il est possible que les préceptes qu'il contient se rencontrent sous une forme moins obscure et moins vague dans le bouddhisme primitif, mais

je suis bien convaincu que la littérature du Petit Véhicule ne peut nous donner son égal.

---

# BAB ET LES BABIS,

OU

## LE SOULÈVEMENT POLITIQUE ET RELIGIEUX EN PERSE,

DE 1845 À 1853,

PAR MIRZA KAZEM-BEG.

(Suite.)

## CHAPITRE III.

### DE LA DOCTRINE DES BABIS.

### SECTION I.

#### APERÇU SUR LE DÉVELOPPEMENT DE LA DOCTRINE CHIITE, EN PERSE.

Pour faire bien comprendre en quoi consistait la doctrine des Babis, qui n'était pour une certaine classe d'individus qu'un prétexte pour arriver à des réformes longtemps désirées, nous devons tracer ici un aperçu historique de la religion chiite, faire connaître au lecteur l'essence de cette doctrine et surtout d'une de ses branches, à laquelle on a donné le nom de *Imamide isna acharide* (confessant les douze imams) et qui est la religion dominante dans toute la Perse.

§ 1. DES CHIITES AU COMMENCEMENT DE L'ISLAM.

Les principaux articles professés du vivant de Mahomet étaient les deux suivants : Il n'est point d'autre Dieu qu'Allah; Mahomet est un prophète envoyé par Allah. Les autres articles secondaires de la foi sont sortis peu à peu de la bouche de ce prophète et ont reçu leur sanction immuable de la communauté des *Taouhites*, c'est-à-dire de ceux qui adoptaient la doctrine de l'unité de Dieu[1]. Ce sont ces articles secondaires du dogme qui ont constitué la croyance dans les anges, dans les prophètes, dans les Écritures, l'Ancien Testament et le Nouveau, dans la vie au delà du tombeau, dans la résurrection des morts, dans l'immortalité de l'âme, dans les décrets de l'Éternel. Un paradis, une béatitude éternelle devait être la récompense des justes; un enfer éternel, des supplices sans fin ni trêve, le châtiment des pécheurs. Les lois qui dispensent ces récompenses et ces tourments à divers degrés, ainsi que les lois qui règlent la conduite des âmes pendant le bref espace de temps qu'elles passent sur la terre, pendant leur passage du sommeil du néant à la vie éternelle[2],

[1] Ainsi ils se nomment particulièrement musulmans, pour se distinguer des polythéistes.

[2] D'après la philosophie du Coran, toutes les âmes des humains ont été créées plusieurs centaines de milliers d'années avant le monde. Ces âmes sont comme endormies dans le sein de Dieu, et pour pouvoir jouir de l'éternité qui leur est promise, elles doivent être soumises à des épreuves, et, à cet effet, revêtir une forme humaine.

sont suffisamment développées dans la doctrine de Mahomet, dans son Coran et dans a tradition. Mais lorsque le Prophète eut cessé d'exister, il naquit du travail sur ces idées ainsi que des commentaires sur les origines obscures de cette doctrine, et surtout des nouvelles questions qui n'étaient point encore décidées, il naquit, disons-nous, une série de doctrines qui font la base de la philosophie scolastique en Orient (*Kelama*) et le fondement des lois (*Chariat*).

Du vivant même de Mahomet, vers la fin de sa vie, nous voyons apparaître ces interprétations, qui se développèrent bientôt après sa mort au point de former dans le premier siècle de l'Islam diverses écoles philosophiques et diverses sectes. Les dissentiments et les controverses ne se tournèrent plus que vers les *idées abstraites*, ou les *faits historiques*, ou vers les traditions relatives à la foi.

Aux idées abstraites se rapportaient la croyance en Dieu, ses attributs, sa providence, la croyance aux esprits célestes et terrestres, à la destinée de l'homme, à l'autorité et à la signification des prophètes et des *imams*. Ces controverses et ces interprétations étaient l'objet de la scolastique qui commença à s'introduire dans l'Islam dès la trente-septième année de la fuite de Mahomet ou vingt-sept ans après sa mort, quand les *Kharidjites*, au nombre de douze mille, après la bataille de *Saffëin* (ou *Siffin*), se séparèrent ouvertement de la doctrine alors dominante, et rejetèrent le pouvoir du vicaire de Mahomet, le

quatrième khalife Ali. Dix années ne s'étaient point écoulées qu'apparurent les sectes des *Mutazilids* et des *Sifatids*, qui formèrent en très-peu de temps dix-sept écoles. Parmi elles les *Ach'arids* furent constamment les défenseurs des principes de la vraie foi, et c'est pourquoi les Sunnites les appellent *les sauvés* « nâdjis. » La scolastique continua à se développer jusqu'au VII[e] siècle de l'Islam. Tantôt une doctrine se divisait, tantôt plusieurs se réunissaient en une classe distincte, et à la fin il se forma de tout cela deux grandes écoles, celle des *Materids* et celle des *Ghazalids*.

A la seconde catégorie, aux faits historiques et aux traditions de la religion, se rapportaient les controverses et les interprétations : 1° sur les prophètes, les imams, les livres sacrés, les saints, et en général sur tout ce qui avait rapport à la foi dans le monde historique et physique et à la philosophie de la scolastique; 2° les règlements de la vie, les usages et les lois, ce qui constitue les objets religioso-juridiques. Ici encore l'Islam se divisa en deux branches principales, les *Sunnites* et les *Chiites*. Les premiers se considèrent comme des orthodoxes et comme les plus anciens dans l'Islam, parce qu'ils ont commencé et continuent à suivre la même doctrine qu'Allah a dictée par la bouche de son prophète, dans le Coran et dans les traditions que les premiers disciples de Mahomet ont tirées de sa vie et de son *sannèt*[1]. Les

[1] *Sunnèt* veut dire « usage, règle de vie. » Tout ce que Mahomet, dans sa carrière, a dit et fait concernant la religion et les usages transmis à la postérité par ses plus proches disciples, et la tradition

seconds, les Chiites, se regardent eux aussi comme orthodoxes et accusent de partialité et d'erreur les disciples du Prophète qui ont repoussé les droits d'Ali, son gendre, le premier et immédiat héritier du prophète Mahomet, par opposition à la croyance de leurs adversaires qui ne le considèrent que comme le quatrième après Abou-bekr, Omar et Othman. Les Chiites considèrent ces trois imams comme des usurpateurs du droit d'Ali, et en conséquence les livrent à la malédiction.

Les Sunnites aussi bien que les Chiites ne purent en rester aux formes primitives de leurs croyances. Les premiers se divisèrent en six ou sept écoles dont se formèrent quatre communions qui, bien que différant dans leurs idées sur les rites et les lois sortis du Coran et des traditions, se considèrent également et mutuellement comme orthodoxes; tous les autres sont à leurs yeux des hérétiques. Ces quatre sectes[1] se sont formées au IIe et au IIIe siècle de l'Islam et embrassent aujourd'hui plus des deux tiers du monde

même de tout cela, porte le nom de *sunnèt*. Les Chiites rejettent de ces traditions tout ce qui n'en a pas été transmis directement par leurs propres imams. C'est d'après ce principe que les Sunnites portent ce nom dans le sens d'hommes qui reconnaissent la tradition. Les Chiites, qui repoussent ouvertement la plus grande partie de ces traditions, se nomment ainsi d'un mot qui signifie : *protestant ouvertement* en faveur de ce qui est juste (*chiè*).

[1] Ces quatre sectes ou plutôt écoles sont les *Hanafites* (autrement dit les Azamites), les *Malikites* (toutes deux ont paru dans la première partie du IIe siècle de l'Islam), les *Chafiites* et les *Hanbalites* (ces deux sectes se sont formées presque en même temps à la fin du IIe siècle et au commencement du IIIe après l'hégire).

musulman. Les Turco-Tatares avec leurs nombreux rameaux épars dans le Turkestan jusqu'aux frontières du Thibet et de l'Inde, dans la Russie jusqu'aux frontières de la Chine et aux bords de la mer Noire, et dans la Turquie depuis l'Euphrate jusqu'aux limites de l'Europe chrétienne, sont principalement Hanafites. Il n'est certes pas impossible de trouver dans l'Asie centrale des sociétés entières de Chafiites, mais nous entendons parler ici de la foi dominante. Tout le Daguestan et les montagnards du Caucase qui portent le nom de musulmans, toute l'Égypte et la Syrie musulmane sont Chafiites. Presque tous les Arabes qui habitent la côte d'Afrique sont principalement Malikites. Il y a aussi beaucoup d'Hanbalites en Arabie, en Égypte et en Syrie; mais ils forment la partie la moins considérable des Sunnites, car, dans les contrées où dominent les Hanbalites, nous trouvons un grand nombre de Chafiites.

Dès les premiers siècles de l'Islam, les Chiites se divisèrent en sectes fort nombreuses entre lesquelles domine la doctrine nommée *Imamide-isma'acharide*, ou qui reconnaît les douze imams en commençant par Ali, gendre de Mahomet, et en finissant par Al-Mehdi, le dernier qui descend d'Ali en ligne directe. Cette croyance, aujourd'hui dominante dans toute la Perse, est répandue dans l'Inde musulmane, et y rivalise avec celle des Sunnites chafiites et hanéfites, tandis que les autres doctrines de ce nom ont pénétré dans toute l'étendue du Khorasan, de l'Irak,

du Fars et du Kirman jusqu'aux bords de l'Indus et au delà de ce fleuve.

Tous les Chiites nient unanimement la légalité des droits des trois premiers khalifes sunnites, et ne reconnaissent comme premier imam que Ali; en conséquence, Ali est le commun patron de tous les Chiites, et la vénération que leurs adversaires mêmes ont pour lui (car ils le considèrent comme l'une des quatre colonnes de la foi des vrais croyants et comme le personnage le plus proche de Dieu après Mahomet [1]) lui donne parmi tous les musulmans une immense valeur, excepté pourtant parmi les Kharidjites, qui sont maintenant fort peu nombreux.

### § 2. DES CAUSES QUI ONT ENTRAÎNÉ LES CHIITES À SE SUBDIVISER EN SECTES.

Nous avons eu plusieurs fois l'occasion de rappeler que l'une des principales causes de la multiplicité des schismes chiites avait été, dès l'origine, l'influence de l'ancienne doctrine indienne sur l'incarnation, doctrine qui, de temps immémorial, avait toujours été la pierre fondamentale de toutes les croyances dans l'Asie ancienne. Cette idée devait naturellement s'infiltrer dans l'Islam, surtout là où il avait été introduit par la force, et là où le bouddhisme avait laissé des traces encore fraîches, comme dans l'Inde et dans la Perse. Dans la patrie de l'Islam,

[1] En effet, quoique les Sunnites considèrent Ali comme le quatrième khalife après Abou-Bekr, Omar et Othman, cependant, eu égard à son mérite, ils le placent au-dessus de tous les autres.

dans l'Arabie, où autrefois avait régné l'idolâtrie, cette idée d'incarnation ne put pousser de rejetons; le fondateur de cette religion ayant fait reposer sa doctrine sur l'unité absolue de Dieu, les premiers apôtres de l'Islam employèrent le sabre et le feu pour déraciner et exterminer tous les principes qui avaient servi de base à l'idolâtrie. Les Arabes étaient tout disposés à diviniser leur prophète et à le mettre au rang des dieux comme les habitants idolâtres de Listra à l'égard des apôtres Paul et Barnabé (*Act. des Apôtres*, ch. XIV, v. 8-15), et Mahomet fit comme les apôtres. Il s'intitulait comme tous les autres hommes « le serviteur de Dieu » et ne permettait pas à ses disciples de se livrer à des erreurs fort ordinaires alors. Il y consacra toute sa vie, et ses premiers disciples l'imitèrent rigoureusement. Voilà pourquoi, surtout en Arabie, du vivant de Mahomet et longtemps après sa mort, nous ne remarquons aucune idée étrangère à l'*unité divine* comprise avec le rigorisme musulman.

Lorsque l'Islam se fut implanté dans la première communauté de fanatiques, tout ce qui était opposé au Coran lui était étranger et antipathique. C'est surtout alors qu'aucune idée relative à la possibilité de l'incarnation de Dieu ne pouvait ni naître ni vivre en Arabie. D'après ce qui se passa à la mort de Mahomet, selon l'attestation des témoins oculaires, dont les paroles ont été transmises à la postérité par les premiers historiens de l'Islam, l'idée que le Prophète n'existait plus paraissait inadmissible dans le

bas peuple : « Mahomet mort !... Mahomet peut-il mourir?... » s'écriait-on de toute part, frappé d'étonnement. Il aurait pu venir à l'esprit que Mahomet avait disparu, qu'il était allé dans le monde mystérieux, afin de se dérober aux regards des indignes mortels ; mais, par ordre du khalife, un crieur alla par toutes les rues de Médine publier à haute voix : « Le serviteur de Dieu, le mortel Mahomet est mort !... Il est mort parce qu'il a vécu ; il mangeait, il buvait ; il était homme et devait mourir. Malheur à quiconque croit le contraire ! » Ali fit mettre à mort un individu qui doutait qu'il fût un homme comme les autres ; mais une tradition imaginée plus tard par les sectateurs d'Ali, qui croient en la nature divine de leur patron, dit que cet homme fut aussi ressuscité par Ali, et resta plus que jamais convaincu de la puissance de celui qui l'avait ressuscité d'entre les morts.

Ainsi toute la différence qui existe entre les sectes chiites s'exprime par le degré d'adoration que chacune rend à son imam et par l'individualité des hommes qu'ils ont choisis pour leurs imams et auxquels ce tribut d'adoration est accordé. Il en est qui se sont arrêtés à Ali, premier imam, comme par exemple les *Nocéïrites*, qui n'en admettent point d'autres ; et même ici nous remarquons des dissidences parmi les sectateurs d'Ali. D'autres fixèrent leur choix sur Zeïd, frère de Al-Bakir, cinquième imam des Chiites-isna'achérides, que les sectes rivales ne reconnaissent pas. Il en est enfin qui adorent

Ismaïl, fils de Djafar, sixième imam des Isna'achérides, tandis qu'à côté d'eux le plus grand nombre reconnaît son frère Mousa ar-Riza; plus tard les Ismaïlites se divisèrent en un grand nombre de sectes. Les orthodoxes chiites sont donc ceux qui, depuis le temps d'Ali jusqu'à son douzième descendant Al-Medhi, ont gardé la foi qui leur avait été transmise directement et qui ne se sont écartés en rien de la doctrine, héritage de leurs imams légitimes. Les Chiites se partagent en *Molhidites*, qui s'éloignent des dogmes de l'Islam en exaltant trop les qualités divines de leurs imams, comme par exemple les Nocéïrites, les Ismaïlites et autres; en *Imamites*, qui ne croient qu'aux imams de la famille d'Ali, quel qu'en soit le nombre, et en *Isna'achérides*, qui confessent les douze imams descendant d'Ali seulement en ligne directe. Nous parlerons de ces deux dernières sectes, branches auxquelles se rattachent tous les schismes qui ont existé et qui existent jusqu'à présent, et parmi lesquels se trouve le Babisme.

### § 3. DES IMAMITES EN GÉNÉRAL.

Pour mieux faire comprendre en quoi consiste la doctrine de l'*Imamet* chez les Chiites de la Perse, où le Babisme a pris naissance aujourd'hui, nous devons pénétrer plus avant dans l'histoire de ce schisme.

Pendant les dernières années de la vie de Mahomet, ses disciples soulevèrent la question de savoir qui, après la mort de leur prophète, adminis-

trerait les affaires de la vraie foi. Mahomet ne put résoudre la question. Il espérait transmettre son autorité à son successeur légitime, à son fils; mais il n'en laissa point. Dans la prévision de l'agitation que cette question pourrait provoquer, il confia à la volonté de tous les musulmans le soin de choisir celui qui devait lui succéder. Cependant, d'après beaucoup de ses paroles et de ses actions, il était visible qu'il désirait que son successeur fût Ali, l'époux de sa fille Fatimé; ce que n'ignoraient ni Ali, ni sa femme, ni plusieurs de leurs intimes. La tradition au sujet de la solennité qui eut lieu à Ghadir-khoûm (ce dont il sera parlé plus loin) montre suffisamment le vœu secret de Mahomet. Peu de temps après, Mahomet mourait d'une façon tout à fait inattendue. Ali, son gendre, était le plus jeune de tous les rivaux, et il n'avait pas parmi les Koréïschites l'appui et les liens dont profitèrent les autres disciples de Mahomet plus âgés qu'Ali; de plus, homme d'un caractère pacifique, doux et humain, il songeait peu à ses propres intérêts. Pendant que lui et ses proches étaient occupés des préparatifs du cérémonial pour les funérailles de Mahomet, les autres, disent tous les historiens et même les Sunnites[1], travaillaient à élire un khalife; cette élection ne se fit point sans doute sans intrigues. Les *Muhadjirs* et les *Ansars* se querellèrent et intriguèrent longtemps; mais à la fin Aboubekr, l'un des prétendants, fut élu avec le titre de

[1] Voyez Tabari, sur la mort de Mahomet.

*Khalifou resoul illah*, successeur du prophète de Dieu.

Les partisans d'Ali protestèrent en secret contre cet acte, mais ils durent céder à la force et à la majorité. Ali lui-même fit tout pour éviter les discordes. Il se soumit au choix qu'avaient fait les musulmans et céda le pas à Omar et à Othman; lors de la quatrième élection, il accepta avec la plus grande modestie le titre de quatrième khalife, et fit tout pour calmer ses partisans et ses adhérents secrets; mais les circonstances devaient changer. Pendant les derniers jours de sa vie et après sa mort, les intrigues des ambitieux et des fanatiques excitèrent des désordres qui amenèrent la guerre civile. Les résultats furent que le pouvoir temporel s'empara du pouvoir spirituel et qu'un état puissant fut fondé. Nous voulons parler ici du transfert du khalifat entre les mains de Moawiah et la fondation de la dynastie des Omeyyades et de celle des Abasides. Le monde musulman de cette époque commença à considérer tout ceci avec une indignation secrète; mais la renommée de Moawiah, qui passait pour le plus intime disciple de Mahomet, ses artifices pendant les discordes et les guerres intestines lui acquirent des défenseurs parmi ceux qui étaient les soutiens de la foi. Ceux-ci consolidèrent habilement entre ses mains l'héritage du Prophète, bien qu'un tel acte fût en opposition avec les lois fondamentales du Coran et du Sunnèt. Force fait loi! aussi les vrais croyants se soumirent-ils; puis les docteurs de la loi, les casuistes

interprétèrent en faveur du droit de la nouvelle dynastie toutes les ordonnances, et en firent de nouvelles[1]. Cependant la communauté chiite s'organisa et se multiplia secrètement.

Après le meurtre d'Ali, la doctrine de cette communauté secrète ne se distinguait de celle des autres Sunnites qu'en ce qu'elle protestait contre l'ordre de succession au trône après Mahomet, et qu'elle avait reconnu Ali et sa descendance comme les héritiers légitimes immédiats; à l'ancien symbole de la foi, les sectateurs d'Ali ajoutèrent encore cet article : « Et Ali est le *Véli* de Dieu; » ce qui signifie que par la mort du Prophète il est le principal ordonnateur de l'Islam du côté d'Allah. Ils ne donnaient qu'à lui seul le nom d'*Imam* ou chef de la religion et de la nation. Du mot *véli* est venu *vilaïèt*, c'est-à-dire administration, gouvernement, le droit de tout régir; au point de vue lexicologique et juridique, *véli* a une signification fort étendue; c'est pourquoi, dès le premier siècle où le chiisme s'est développé, il y eut diverses interprétations sur le sens à donner à ce mot de *véli* et sur la définition des droits de l'imam auquel ce nom est donné. Ici les anciennes traditions et les légendes bouddhistes ont pris le dessus, et ce fut parmi les partisans d'Ali qui habitaient le Fars et l'Irak que se forma l'idée des divers degrés de sa nature divine. D'autres, comme nous l'avons

[1] Là-dessus, voir pour plus de détails l'article inséré dans la *Parole russe*, mars 1860, Saint-Pétersbourg : *De la valeur des imams dans l'acception juridique du mot.*

dit, ont élevé Ali au plus haut degré de la nature divine et l'ont nommé *Allah.* Les Chiites se sont ainsi divisés peu à peu, quoique étant presque unanimement d'accord sur un point, qu'à la seule race d'Ali appartient le droit d'hériter du titre d'imam.

Le nouveau gouvernement omeyyade, qui voyait un danger dans le secret accroissement des Chiites, prit des mesures pour assurer ses droits. De leur côté les Chiites, en vertu d'une loi sanctionnée parmi eux depuis longtemps, *takïïé*[1], pouvaient légalement se soustraire aux poursuites des orthodoxes; c'est pourquoi le gouvernement agissait sans relâche et en secret, afin d'éloigner le mal dont il était menacé, dirigeant ses poursuites contre les imams de la famille d'Ali, comme étant la principale cause de l'agitation qui régnait, bien qu'il fût parfaitement convaincu de leur innocence et que ceux-ci n'ambi-

[1] Ce mot veut dire *prudence, abstention, retenue.* Pour se soustraire aux poursuites de ceux qui professaient la religion dominante, les premiers Chiites cachaient leurs croyances et se disaient Sunnites, ce qui donna naissance à une série de lois conservatrices de *takïïé.* D'après l'esprit de ces lois, tout Chiite a pour obligation de se soumettre, en apparence, à toutes les exigences de la religion dominante, et de se faire passer pour un de ses adeptes. Ces lois régissent jusqu'à présent les Chiites lorsqu'ils quittent leur pays et voyagent dans les contrées où la religion dominante est sunnite. Ainsi tous les Persans, quand ils se trouvent en Turquie, en Égypte et même à la Mecque, où un devoir de piété les attire, se disent sunnites. Au sujet du *takïïé,* une ordonnance a été introduite dans la doctrine des Chiites dès le commencement du premier siècle de l'Islam. Les Chiites assurent qu'Ali a reconnu le pouvoir des usurpateurs de son droit, le pouvoir des trois premiers khalifes, uniquement d'après l'esprit de cette ordonnance.

tionnassent ni l'ascendant ni le pouvoir. Cependant la cruelle politique exigeait que les innocents aussi bien que les coupables fussent exterminés; en un mot, elle voulait l'extirpation de tout principe pouvant être, moralement parlant, une raison de trouble dans l'état et un prétexte légal pour l'ambition de rivaux. Mais les mesures imprudentes que prirent les deux rois, Moawiah et Yezid, son fils, loin de procurer le calme qu'on en attendait, eurent au contraire les suites les plus désastreuses.

L'empoisonnement d'Hassan, l'aîné des fils d'Ali, le massacre de son second fils Housseïn, sur les bords de l'Euphrate, et l'empoisonnement de sa famille, soulevèrent d'indignation tous les musulmans contre la maison régnante, et excitèrent parmi les Chiites ces haines invincibles qui existent jusqu'à présent. Des ambitieux mirent alors à profit les circonstances, et Moukhtar avec ses amis leva l'étendard de la révolte dans l'Irak, sous le prétexte de venger le sang de l'innocent Housseïn; Abdoullah ben-Zobéir parvint à mettre de son côté tous les habitants de l'Arabie et de l'Égypte et une partie de ceux de la Syrie, et se vit presque investi du pouvoir suprême. Plus heureux, Mervan ben-Hakem, qui d'ailleurs appartenait à la famille des Omeyyades, se souleva inopinément en Syrie avec beaucoup de succès. Il s'ensuivit une guerre civile où beaucoup de sang innocent fut répandu, et le khalifat resta définitivement entre les mains de Mervan. La communauté des Chiites dut céder, d'autant plus que les discordes

qui régnaient parmi eux, relativement aux dogmes, avaient contribué à les affaiblir. Quarante années ne s'étaient pas écoulées que trois sectes existaient déjà: c'étaient les Zéïdites, les Khattabites et les Djafarites. Les derniers, beaucoup plus nombreux, étaient partisans des dogmes que leur avaient transmis les anciens Chiites modérés.

Pendant que les *Ghoulévites* (ainsi se nomment les Chiites excentriques qui attribuent à leurs imams divers degrés de signification dans la nature divine) se multipliaient et se divisaient en plusieurs petites sectes, les Djafarites persévéraient dans leur doctrine, fondée sur un système plus rationnel, plus intelligent, au sujet de leurs imams (Mohammed al-bakir et son fils Djafar as-sadik), et s'attribuaient l'épithète d'orthodoxes.

Malgré de pénibles revirements politiques, les souverains intelligents et sages de la dynastie des Omeyyades et des Abasides surent soutenir et fortifier la religion dominante des Sunnites, et ils arrêtèrent ainsi les progrès du schisme. Néanmoins, une période de près de 450 ans fut signalée en Orient par des événements d'une grande importance politique et religieuse, mais trop souvent funestes à l'humanité. Ces événements étaient dus aux progrès des Molhidites qui s'étaient successivement multipliés. Les actes des Moukannaïtes dans le Khorasan, les progrès des Babékites ou Haramites[1] dans l'Ader-

[1] Autrement Khorrémites. Haramites veut dire *brigands*; ce nom leur fut donné sans doute par leurs antagonistes; l'autre nom est

bidjan, et ceux de diverses sectes des Chiites ismaïlites, qui florissaient en Arabie, en Syrie et dans l'Irak persan, sont des faits suffisamment connus. Il y eut des réformes, des révolutions et toute une dynastie d'inquisiteurs; mais dans l'histoire de ces apparitions, nous ne trouvons rien qui ait été inspiré par l'amour du sacrifice et le bien de l'humanité; c'est pourquoi les succès en ont été aussi fugitifs que surprenants, passagers, mais terribles.

### § 4. DJAFARITES OU ISNA'ACHARITES.

Pendant que tous les schismes mélahites dont nous avons parlé continuaient leurs fluctuations et s'affaiblissaient ou disparaissaient, la foi sunnite était presque partout dominante, la religion chiite djafarite ou imamite se constituait régulièrement dans l'Irak et même dans l'Inde. Les douze imams sans exception, depuis Ali jusqu'à Al-Mehdi, étaient les patrons de cette doctrine. Cette communauté se prolongea secrètement jusqu'au VII[e] siècle de l'hégire. Sous le protectorat de Houlagou-khan, qui avait définitivement mis fin à l'importance politique des Abasides et des Batinides, les Imamites cessèrent peu à peu de tenir cachée leur croyance et ne mettaient plus leur ordonnance en vigueur (*takiïé*) que lorsqu'un pressant danger les y forçait. Les Imamites continuèrent ainsi à se fortifier peu à peu, à se répandre et à s'établir par toute la Perse jusqu'à

pris du lieu de la naissance de Babek, fondateur de cette secte dans l'Aderbidjan.

la dynastie des Saffavides. Déjà au temps de Chah-Abbas le Grand, la religion dominante en Perse était la religion imamite (*isna'acharite*). Elle travailla alors à étouffer successivement tous les autres schismes. Il en reste cependant des traces, à peine visibles, dans quelques superstitions populaires, dans des croyances toutes locales, et les plus austères orthodoxes parmi les Imamites en subissent l'influence dans la doctrine relative au mérite de leurs imams, sur laquelle nous allons donner des éclaircissements.

Nous sommes obligé de répéter ici que, d'après les principes fondamentaux des Imamites, Ali et les onze imams de sa descendance sont saints au premier degré après les prophètes de premier ordre, et particulièrement après Mahomet. Voici ce que dit une tradition qui se rapporte à Mahomet et à Ali, relativement à la solennité qui eut lieu devant Ghadir-Khoum[1] : Peu de temps avant sa mort, un soir que le Prophète était entouré de ses disciples de prédilection, il déclara devant le peuple assemblé les droits qu'avait son gendre au khalifat, et il dit à ceux qui l'écoutaient : « Trois fois l'ange Gabriel m'est apparu en me saluant de la part du Très-Haut, et m'a ordonné de me présenter à vous en ce lieu, et d'annoncer à tous, blancs et noirs (à tous les Arabes), qu'Ali, fils d'Aboutalib, est mon frère, mon héritier,

[1] Lieu sur la route de la Mecque à Médine, où s'arrêta Mahomet avec ses disciples au retour de son pèlerinage d'adieu (le dernier) au temple de la Ka'aba.

celui qui doit être khalife et votre guide après moi. Entre moi et Ali existent les mêmes rapports qui ont existé entre Moïse et Aaron, à cette seule différence qu'après moi il n'y aura plus de prophètes[1]. » Un peu après il dit encore : « Sachez que votre prophète est le meilleur de tous les prophètes, et que son successeur (Ali) est le meilleur de tous les successeurs. » En conséquence, Ali, par ses qualités, est au-dessous des prophètes, mais au-dessus de tous les hommes. Néanmoins les Imamites, par suite des superstitions dont nous avons parlé plus haut et qui sont enracinées parmi eux, sont intimement convaincus que les imams sont tellement supérieurs à tous les mortels, qu'ils les placent tous, et surtout Ali, au-dessus de tous les prophètes. D'après une croyance, Ali est placé au-dessus de tout le genre humain après Mahomet, et Mehdi porte le titre de gouverneur de l'univers. Les souverains de l'illustre dynastie des Saffavides s'intitulaient chiens du seuil des imams[2]. La signification divine donnée au nom d'Ali n'étonne point les plus sévères orthodoxes parmi

[1] Cette tradition est commune à tous les musulmans, mais les Sunnites la repoussent uniquement parce qu'elle émane d'une source qui ne leur inspire point de confiance; de plus ils affirment que les Chiites l'ont beaucoup embellie et augmentée. Dans le *Mishkat* (recueil de traditions d'après la doctrine sunnite), la tradition sur Ghadir-Khoum est traitée un peu différemment. (Voyez *Mishkat al Masabih*, by Matthews, vol. II, p. 780 et suiv. Voyez aussi *Life and religion of Muhammed*, by Merrick; Boston, 1850, p. 334 et 446.)

[2] Beaucoup de monnaies d'argent persanes de $\frac{1222}{1710}$ frappées à Méched, ville que fréquentent les Persans qui y viennent en pèlerinage au tombeau du huitième imam, Ali fils de Mousa, surnommé

les Imamites. Ce secret penchant à diviniser les imams, bien que contraire au dogme fondamental des Imamites, comme nous avons pu le voir, et bien que leurs austères légistes considèrent cette déification comme un sacrilége, entraîne cependant la plus grande partie du bas peuple, et les imposteurs et les sectaires ont toujours su en profiter. Mais le système d'administration ecclésiastique n'est point développé chez les musulmans jusqu'à la perfection, surtout chez les Chiites, qui le cèdent de beaucoup aux Sunnites; quelques mots à ce sujet sont nécessaires.

### § 5. POURQUOI LES CHIITES SONT PARTICULIÈREMENT ENCLINS AU PROSÉLYTISME.

D'après la doctrine de l'Islam, tout vrai croyant peut être *moudjtéhid*, c'est-à-dire une autorité parvenue à la vérité et à la prééminence dans l'ordre spirituel, par sa vertu reconnue et sa propre interprétation du Coran et des autres sources des règlements religieux, ou bien il peut être *moukallid*, disciple, imitateur de celui qui a acquis cette prééminence. La loi laisse à chacun le droit de devenir une de ces autorités, mais en même temps les conditions en sont si compliquées et si difficiles, qu'il n'est donné qu'à peu d'hommes d'y parvenir, et ils doivent être reconnus tels par la classe entière des Oulémas. Dans « le Cours de législation musulmane, selon la

*Riza*, portent d'un côté la légende *Kelbi assitani Ali Houssein*, Houssein (nom du souverain) chien du seuil d'Ali.

doctrine hanéfite» (édition de Kazan, 1845), il est parlé en détail (introduction p. XXI-L) des divers degrés d'*idjtihads* (autorités religioso-juridiques) et des degrés du *taklid* ou des devoirs des imitateurs ou disciples et de leur signification. Il faut seulement rappeler ici que, malgré toute la liberté que la loi accorde aux musulmans pour atteindre au degré de l'autorité spirituelle, les Sunnites n'admettent pas comme possible l'existence d'une autre doctrine admissible que celle de leurs quatre imams. Ils ne reconnaissent aucune autorité en dehors de cette doctrine; c'est pourquoi, dans l'espace d'à peu près mille ans, les doctrines des quatre imams se sont maintenues si intactes; et puis parmi les Sunnites la réforme ne pouvait avoir lieu que dans le *Tarikat*, et jamais dans le *Chariat*[1]. Bien que dans les questions secondaires il y ait dissidence entre les légistes de la même croyance, cependant c'est la coutume locale qui fait loi dans ces circonstances, et ceux qui la soutiennent sont dans la légalité et dans le droit; ainsi ceux qui, en Turquie, recommandent de fumer, sont parfaitement dans le droit et la légalité, tout aussi bien que ceux qui, à Boukhara, défendent l'usage du tabac, et pourtant les deux peuples appartiennent à la même croyance.

Chez les Chiites, les choses se passent différem-

[1] Nous avons eu l'occasion, dans un article sur Chamil (*Parole russe*, décembre 1859), de démontrer que dans l'Islam il y a plus de trente-cinq ordres religieux; tous se sont organisés parmi les Sunnites d'après le Tarikat.

ment. Leur imam gouverne invisiblement les affaires de l'Islam, et il confie son *verbe* aux moudjtéhids inspirés et dignes de recevoir la révélation. Tout individu parvenu au plus haut degré d'*idjtihad* par la science et par la sainteté de sa vie est donc naturellement considéré comme administrateur spirituel et même temporel de ses moukallids (imitateurs, disciples). Chacun de ces moudjtéhids écrit un ouvrage « *Riçalè* » qui sert de manuel à ses imitateurs, mais qui n'a de force que durant la vie de son auteur. Dans ces sortes d'écrits, nous trouvons des règlements détaillés pour la vie musulmane, et parfois nous y remarquons des dissidences qui touchent essentiellement à de graves questions religieuses et théologiques.

Seïd-Ali de Tabataba, moudjtéhid célèbre dans toute la Perse au commencement de ce siècle et mort en 1816, avait à peu près un million et demi de moukallids, au nombre desquels se trouvait Feth-Ali-Chah. Après sa mort, son fils Seïd-Mohammed lui succéda, et c'est lui qui excita le roi et le peuple à la guerre contre la Russie en 1826-1827[1]. Presque tous les moukallids de son père passèrent à lui.

[1] Dans le curieux journal de *Mirza-Nasr-Oulla-Soultan*, frère de *Mir-Haïder*, khan de Boukharie, qui a émigré par suite de persécutions dont il était l'objet de la part de son frère, et qui mourut à Saint-Pétersbourg en 1830, il est parlé fort clairement de ce moudjtébid, qui, dans la mosquée royale, excitait le peuple à la guerre contre la Russie, si bien que, deux mois après, Abbas-Mirza entreprit une campagne dans les provinces transcaucasiennes. Ce manuscrit se trouve à la bibliothèque orientale de l'Université de Saint-Pétersbourg, et est inscrit sous les n$^{os}$ $\frac{22155}{362}$.

Comme Seïd-Mohammed différait d'opinion avec son père, ces mêmes moukallids durent changer leurs préjugés contre les hypothèses religioso-savantes du nouveau moudjtéhid et s'y soumettre. Cet usage est si généralement adopté, qu'il n'est pas rare de voir des moukallids passer d'une doctrine à une autre trois ou quatre fois et davantage. Il est facile de juger par là jusqu'à quel point le droit de toucher aux questions religieuses, de les expliquer à leur propre point de vue et d'après leur jugement, est laissé aux moudjtéhids, jusqu'où peut aller l'esprit de prosélytisme surtout dans la basse classe, et combien elle y est accoutumée. Ajoutons encore à ceci le sens caché du Tarikat. Cette loi ne se prêche pas ouvertement en Perse[1], le peuple y est aveuglément soumis à son imam, et il est dans l'attente constante de cet imam, dont l'apparition est plus impatiemment désirée par les Persans que le Messie ne l'est par les Juifs. On voit donc combien il est aisé à un adroit fripon quelque peu savant de réunir autour de lui plusieurs milliers de gens du bas peuple et de se faire passer à leurs yeux pour le Mehdi attendu ou pour son précurseur; ceci est toujours arrivé et arrive journellement encore en Perse. Cependant les succès ne se ressemblent pas

[1] Bien que le Tarikat, populaire parmi les Sunnites en général, ne se prêche pas ouvertement en Perse, on peut rencontrer dans toutes les provinces de la Perse nombre de gens, qu'ils appartiennent ou non à la classe éclairée, qui se livrent secrètement à cette doctrine, laquelle constitue aujourd'hui une philosophie adoptée par presque toute la classe éclairée de ce pays.

toujours, et si l'imposteur n'est connu ni par son savoir, ni par la rigidité de sa vie, ni par son extraction, il n'ira certes pas bien loin; mais si au contraire cet homme descend d'un saint ou d'un moudjtéhid célèbre, ou s'il est connu de tous par une vie ascétique, ses succès sont indubitables.

Telles furent les causes des succès des Cheïkhites il y a une trentaine d'années, et tout récemment la raison des succès des Babis. N'oublions pas pourtant que ces derniers ont réussi à amener de grands changements, dont les résultats se feront sentir dans l'avenir, car l'élément religieux n'était pas le seul mobile de cette communauté secrète, et était allié à l'élément politique appuyé sur la religion.

### § 6. CONCLUSION.

#### DES CAUSES QUI SEULES ONT PRÉPARÉ LA CARRIÈRE DU NOUVEAU SECTAIRE.

Jetons un regard plus profond dans l'histoire de la vie religieuse, civile et politique du peuple persan, depuis que l'Islam règne au milieu de lui, et nous verrons quel tableau nous présentera ce manque d'ensemble, cette absence d'harmonie dans les principaux agents de la prospérité nationale.

Lorsque par la force des armes l'Islam se fut répandu dans l'empire des Sassanides et que le domaine d'Ormuzd fut tombé entre les mains de la propagande arabe, deux forces opposées, ennemies, furent en présence : le fanatisme arabe et l'attachement

de la population pour son passé et ses coutumes. Bien qu'au milieu de ces circonstances le peuple vaincu se soit montré longtemps encore soumis en apparence aux autorités religieuses et civiles, cependant, accablé qu'il était par les luttes sans fin ni trêve qui s'étaient élevées entre ces deux forces, son existence morale fut atrophiée, et son esprit, perdant son originalité, s'affaiblit complétement. Point de doute que toutes ces causes réunies n'aient fatalement réduit la nation et ne l'aient entraînée peu à peu à une ruine morale qui eut les plus déplorables résultats.

Avec des armes aussi puissantes que le fanatisme, les conquérants, ne rencontrant d'abord aucun obstacle, avançaient toujours, semant partout les principes du Coran et de la théocratie; mais dans la suite les fruits qu'ils produisirent s'abâtardirent sous l'influence de ce sol étranger. Des germes nouveaux apparurent, et l'on put remarquer les racines des schismes à venir; on put voir comment l'imamet se transformait en monarchisme, comment un système parfait de diplomatie s'introduisait dans la théocratie, et enfin comment, l'Islam se morcelant en divers royaumes et diverses sectes, le fanatisme et le despotisme marchèrent côte à côte, se soutenant au besoin, et s'emparant de l'administration religieuse et civile.

En Orient, un étrange apophthegme est fort populaire, c'est que l'opium gouverne la créature qui se livre à lui, comme un tyran gouverne son royaume;

il la garantit, il est vrai, des ennemis du dehors[1], mais par ses qualités propres il conduit lui-même l'organisme à une insensible destruction. Cette heureuse comparaison peut, on ne peut mieux, s'appliquer au fanatisme.

Le fanatisme est une fièvre de l'esprit qui met en fureur l'individu ou la société qui en est infectée. Les accès de frénésie auxquels se livrent les sujets malades les épuisent autant qu'ils terrifient les spectateurs, et ces accès sont d'autant plus terribles que les malades sont plus ignorants, plus grossiers, plus barbares. Dans l'histoire des révolutions en Europe, il est plus d'un fait qui vient à l'appui de notre assertion. Chez les peuples les plus policés, le fanatisme fait vibrer, en les irritant, les cordes les plus sensibles, excite les mauvaises passions : l'intérêt, l'orgueil, l'ambition, l'injustice.

Pour entretenir le foyer qui propage l'incendie, les agitateurs font retentir les mots de convictions, de principes; ils évoquent les noms sacrés de religion, d'honneur, de patrie, un sang fraternel coule partout; le peuple se fait tuer sans raison, la nation s'affaiblit, perd sa puissance, et le spectateur désintéressé, témoin de ces scènes d'horreur, détourne la tête et s'écrie : Voilà donc où le fanatisme conduit les hommes!... Chez les peuples nomades et barbares, le fanatisme produit des effets plus sur-

[1] La médecine orientale affirme que l'opium, pris modérément, préserve des indispositions qui proviennent d'un refroidissement subit, donne de l'appétit, fortifie, etc.

prenants encore, comme nous le démontrent l'histoire de l'Asie et les exploits des Sarrasins. Ce n'est pas tant la doctrine de Mahomet que sa politique et celle de ses successeurs qui contribua à entretenir l'ignorance des Arabes et celle des peuples qui leur étaient soumis; ils comprenaient par instinct que le fanatisme sans l'ignorance n'aurait pu rien produire de merveilleux. En effet, chez eux, le fanatique ignorant marche toujours à la mort avec la pleine conviction qu'une fois ce passage franchi, il en sera récompensé par une félicité éternelle. Que ne pourrait un chef intelligent avec quelques milliers de tels hommes!... Tant que cette force du fanatisme pouvait être entre les mains des khalifes un sûr moyen de conquêtes et de gloire; tant que leur politique pouvait servir de contre-poids à la force opposée qui agissait en secret dans les diverses contrées de leur immense empire, l'Islam alla croissant et se fortifiant, et l'état florissait. Alors au fanatisme vint se joindre le despotisme : l'un resta l'apanage de la caste cléricale, l'autre devint le sceptre de l'absolutisme; mais entre ces deux antagonistes, entre les khalifes et les oulémas, la politique vint s'interposer et jouer le rôle de médiateur, afin de maintenir dans l'état un équilibre possible.

Cependant l'Islam commença à perdre son ancienne signification, et peu à peu apparurent et grandirent les schismes; de nouveaux royaumes s'élevèrent ainsi que de nouvelles religions. Le fanatisme et le despotisme ne s'endormaient pas non plus, car

après avoir épuisé une classe d'hommes et une dynastie, il passait à une autre, et finit par s'implanter dans le clergé de toutes les sectes, de toutes les croyances, qui s'en fit un apanage que rien ni personne ne put lui ravir. Ainsi les peuples convertis à l'Islam furent gouvernés dans l'ordre spirituel par le fanatisme, dans l'ordre temporel par le despotisme. Ce double fardeau épuisa les forces de ces peuples, atrophia leurs facultés et arrêta leur développement intellectuel, si bien que jusqu'à ce jour ils n'ont pu remonter au point d'où ils sont descendus. Tel est, à de très-petites nuances près, le côté caractéristique de la vie civile et religieuse chez tous les peuples musulmans.

D'après ce qui a été dit, les peuples du nouveau royaume de Perse sont depuis plus de mille ans sous le joug étouffant du fanatisme et du despotisme; toujours ils ont été aveuglément soumis à leur autorité spirituelle, qui, n'étant point développée, ne possédant ni un système rationnel ni une bonne organisation, ne put s'arrêter à une doctrine unique : c'est pourquoi les schismes s'y sont tant multipliés. Une si grande dissidence dans les choses de l'ordre spirituel, en présence d'un despotisme incessant qui flattait, en le détruisant peu à peu, le sentiment patriotique, a si bien fait, que le mot qui exprime ce sentiment a fini par disparaître entièrement des dictionnaires persans. Quant à ce qui concerne le despotisme, le peuple qui dut, par nécessité, supporter le joug d'une administration de tyrans,

ne sympathisait en rien avec le gouvernement. Ici, c'est à la force seule qu'incombait le rôle principal : il n'y avait ni amour de la patrie, ni lois réglant la succession au trône. Une dynastie était renversée, remplacée par une autre, et l'idée d'un État bien organisé était absolument étrangère à la Perse opprimée.

C'est ainsi que vécut ce pays, accablé par tous ces changements, jusqu'à la dernière dynastie, celle des Kadjars, qui règne depuis plus de quatre-vingts ans[1]. Cette dynastie comprend mieux que toutes les autres qui l'ont précédée le besoin de se rapprocher de l'Europe, et le jeune roi actuel cherche à fonder un système régulier dans l'administration et à améliorer le sort de ses peuples. Mais il rencontre les plus grands obstacles dans le fanatisme du clergé et de la caste rétrograde des vieux courtisans conservateurs. Le clergé, grâce à une de ces habitudes qui lui ont été transmises par héritage, veut être à la tête de la direction morale du peuple musulman ; les souverains et gouvernants de ce peuple doivent aussi se soumettre à sa grandeur spirituelle et montrer par là le bon exemple à leurs sujets et à leurs administrés. Les moudjtéhids ne se

[1] En comptant depuis Agha-Mohammed-Khan. Bien que son père Agha-Mohammed-Hassan-Khan soit considéré comme le fondateur de cette dynastie (en 1747), cependant son rival Kérim-Khan-Zend, l'ayant vaincu, lui ôta le pouvoir qu'il avait usurpé. Après la mort de Kérim-Khan, son eunuque Mohammed-Khan s'empara du trône (en 1779), et depuis cette époque les Kadjarides règnent sur la Perse.

considèrent nullement comme sujets des princes régnants et se disent au contraire vicaires de l'imam qui gouverne invisiblement les destinées de l'Islam. De là vient leur influence incontestable dans les affaires intérieures de l'État et même dans celles de la politique extérieure.

Nous avons encore présente à la mémoire la part que prit le moudjtéhid Seid-Mohammed de Tabataba aux affaires de la politique; nous nous souvenons comment il apparut à Téhéran l'année de la mort de l'empereur Alexandre Ier en 1825, obligeant le roi à faire la guerre à la Russie, et cela contre la volonté de ce prince, ce qui du reste a coûté bien cher à la Perse. Les vieux courtisans, gens beaucoup trop occupés de leur généalogie, sont attachés corps et âme aux anciennes coutumes, et par conséquent ennemis de toute innovation. Dès qu'ils croient remarquer que le roi est disposé à introduire n'importe quelle réforme, aussitôt les voilà en conférences secrètes avec des membres influents du clergé, et l'on est certain qu'il n'en résultera rien de bon.

Le clergé de tous les rites a constamment employé son influence et l'emploie encore à rendre le peuple étranger à toute sympathie pour le gouvernement, et la signification du mot *zélimè* « persécution, oppression, » est depuis longtemps usitée dans le peuple pour désigner le gouvernement temporel. Ce nom lui a été donné par un clergé dont les paroles et les actions n'étaient point soumises à la

censure de l'État. De son côté, le gouvernement est obligé de fermer les yeux et de se boucher les oreilles; en cas de besoin, il se voit dans la nécessité de recourir à la diplomatie pour séduire le haut clergé par des caresses et des flatteries hypocrites, afin de l'entraîner dans ses intérêts.

C'est par de semblables moyens que la haine secrète qui existe entre le clergé et le gouvernement se modifie, s'adoucit, par le besoin réciproque que ces deux puissances ont l'une de l'autre. La bonne intelligence est entretenue par la flatterie et l'hypocrisie, et les souverains qui réussissent à plier leur despotisme au système du fanatisme religieux, sont les seuls qui soient populaires. Une situation si anormale ne pouvait que soulever des luttes dans les instincts du peuple; malheureusement les malintentionnés en ont seuls et toujours profité, ainsi que nous l'avons vu dans le soulèvement même des Babis.

Les points principaux des réformes conçues par les chefs du babisme étaient ceux-ci : Refréner l'arbitraire du gouvernement, détruire le luxe de la cour et des courtisans, anéantir le pouvoir sans limite ni censure des ministres, des gouverneurs de provinces, et en général de tous les fonctionnaires; changer les *touïouls* « revenus sur les villes, bourgs ou villages [1], » en appointements fixes; forcer les

[1] Les gouverneurs, et généralement les hauts fonctionnaires, au lieu de recevoir des appointements, perçoivent les revenus des villes, bourgs et villages qu'on leur assigne. Ces espèces de fermiers com-

juges à être équitables, les oulémas à être désintéressés, et exiger l'application formelle de la loi. Ces questions étaient depuis longtemps l'objet des conversations et des commentaires parmi le peuple, et excitaient des murmures dans l'Irak et l'Aderbidjan [1]. Mais le but contre lequel les traits de l'indignation publique étaient dirigés était si ferme, si solide, qu'ils en furent brisés, et les tronçons servirent d'armes à une nouvelle tyrannie. Les chefs politiques des Babis voulaient, au nom de la nouvelle doctrine, créer une nouvelle force sûre pour renverser le rocher qui faisait obstacle, persuadés qu'ils étaient que le peuple se précipiterait sur leurs pas et les suivrait dans le chemin qu'ils auraient tracé. Cependant les troubles et les discordes qui s'étaient élevés entre les chefs, qui n'avaient pas l'expérience voulue et ne savaient comment diriger une semblable entreprise, la précipitation des malveillants, l'entraînement de quelques-uns qui ne songeaient qu'à leur position et à leurs intérêts, toutes ces causes

mettent des exactions inimaginables et toujours impunies, ou bien ils vendent leurs droits à d'autres individus qui administrent ces revenus sans honte et surtout sans contrôle. Dans le cas où des plaintes sont portées, elles n'ont jamais de suites et jamais n'en ont eu, les fermiers, à l'aide des liaisons qu'ils ont partout, sachant prévenir les désagréments qui pourraient en résulter pour eux : la main lave la main.

[1] Dans les premiers temps du ministère de Mirza-Taki-Khan, le gouvernement se vit obligé de porter son attention sur quelques-unes de ces aspirations et de leur donner satisfaction : c'est grâce à cela que le premier ministre succomba sous le poids des intrigues, laissant toutefois dans le cœur de la nation un souvenir impérissable.

réunies ne permirent pas de laisser mûrir l'entreprise commencée, et elle n'eut d'autres résultats que cette épouvantable effusion de sang dont nous avons entrepris la relation.

Quoique, en apparence, les Babis n'existent plus, et que ceux qui aspirent à des réformes n'aient aucun appui, cependant les causes qui ont produit le babisme politique agitent encore le sol sur lequel marche la société éclairée en Perse.

A Téhéran et à Tauris, comme nous l'avons déjà dit, il a été fondé depuis peu des loges maçonniques. Des hommes puissants se sont intéressés à cette affaire, et le roi lui-même était disposé à couvrir cet ordre de sa haute protection; mais les vieux ennemis du progrès et des innovations, ainsi que le clergé, ont fortement intrigué contre une semblable nouveauté, et l'on ignore quel en sera le résultat. Dans les cercles de la société éclairée, on se passe de main en main des lettres, des brochures, où l'on traite des mesures de précautions que le gouvernement doit prendre contre les abus des ministres et des courtisans; des écrits contre l'arbitraire des gouverneurs et des fonctionnaires, contre le luxe de la cour et des courtisans, qui ruine le pays; contre le pouvoir sans frein des oulémas; en un mot, contre le règne de l'arbitraire, contre l'absence de la justice.

La description d'un certain rêve écrite dans un langage entraînant, et, à ce qu'on assure, présentée depuis peu au roi par un homme d'État d'une grande

influence, a produit une vive sensation à Téhéran : c'est, dit-on, un exposé allégorique de tout ce qui se passe en Perse. Le rêveur n'y dit rien contre la personne du souverain, il loue, au contraire, son énergie, ses bonnes dispositions pour tout ce qui est bien, son amour pour le peuple, et il lui demande en même temps d'apporter son attention sur cette série d'abus qui existent dans le royaume et qui font tache à son règne. Les améliorations que demande le rêveur sont en effet admirables; elles ne tendent à rien moins qu'à une réforme qui introduirait le principe d'un gouvernement plus régulier.

## SECTION II.

### COUP D'ŒIL SUR LA DOCTRINE DES BABIS.

Après avoir tracé un aperçu sur le développement du chiisme en Perse depuis les origines de l'islamisme jusqu'au moment où apparurent les Cheïkhites, lesquels contribuèrent à la formation de la secte religioso-philosophique connue sous le nom de *Babisme*, nous ne croyons pas inutile d'expliquer, autant du moins que faire se pourra, au lecteur la doctrine de cette secte.

Les manuscrits dont nous nous sommes le plus souvent servi pour nos recherches étant en arabe et en persan, nous pensons que de profondes investigations sur la doctrine des Babis, fondées sur un examen critique de ces matériaux, nous éloigneraient

du but que nous nous sommes proposé. Ce but est d'initier le public intelligent à des événements qui se sont passés en Perse à une époque récente. Ces événements y ont amené des révolutions, dont les résultats ont été de donner au peuple persan une impulsion qui a suffi pour lui faire faire connaissance avec la liberté et les droits de l'homme.

Un ouvrage savant sur la doctrine des Babis, renfermant un examen critique des matériaux aujourd'hui accessibles, serait sans aucun doute d'un grand intérêt pour les orientalistes européens; mais tant que les matériaux où nous avons puisé ne seront pas mis au jour, tant que nous n'aurons pas entre les mains le vrai Coran des Babis, ainsi que des manuels bien précis sur leur doctrine, il serait trop difficile et trop délicat de prendre sur soi une semblable tâche; nous en laissons l'accomplissement à un temps plus opportun. Pour le moment, nous nous sommes contenté d'examiner la question au point de vue purement littéraire, et autant qu'elle nous est connue par les faits et les traditions.

### § 1. CONVICTIONS DE BAB. LES PREMIERS BABIS.

Dans notre histoire de l'Islam[1], nous avons énoncé nos convictions intimes, que toute idée réellement

[1] Voir dans la *Parole russe*, août 1860, p. 135. Des circonstances indépendantes de notre volonté ne nous ont pas permis d'achever ce travail; mais nous espérons le publier séparément d'ici à peu de temps.

religieuse, n'importe à quelle période et à quel peuple elle appartienne, offre dans sa pureté primitive de hautes pensées dignes de notre méditation, et que cette idée ne peut que se rapprocher de la vérité évangélique.

Comme nous l'avons dit, Bab apparut en Islam avec la pleine conscience des absurdités dont est remplie la religion professée dans sa patrie. Il prêchait l'austérité des mœurs, non-seulement comme l'enseigne la lettre de la loi, mais encore comme le veut le principe moral de la loi. Constamment il parlait sur l'abstinence et la prière, sur la chasteté et sur la charité; c'est là, en réalité, tout ce que nous avons appris sur les premiers temps de sa vie. Ses rêveries étranges, son amour de la solitude, les discours à double sens qu'il tenait à ceux qui voulaient lui arracher les pensées qu'il renfermait en lui-même, soit pour le surprendre et avoir le droit de l'accuser devant le Chariat, ou guidés seulement par le désir de connaître en quoi consistaient ces pensées qu'il tenait soigneusement cachées, tout cela lui attirait sans cesse une foule de curieux et servait à répandre partout les bruits les plus divers sur sa personne. Dans le peuple, on le nommait *medjzoub* « l'extatique, l'illuminé, » et ce nom contribuait beaucoup aux progrès de la secte qui se formait en son nom. Les gens superstitieux voyaient en lui un inspiré, un saint, et ils interprétaient à leur point de vue ses discours à double sens. Les indifférents le considéraient comme un homme dont

l'esprit n'était pas fort sain, comme un fou, et ses persécuteurs ne pouvaient parvenir à le trouver en défaut en quoi que ce fût. Ainsi vécut Bab, longtemps inoffensif, pendant que la communauté des Babis s'organisait secrètement, se recrutant de rêveurs, de mystiques, de superstitieux, qui par habitude attendaient la venue prochaine de l'imam, de révolutionnaires mécontents du gouvernement et du clergé, ainsi que de malintentionnés qui, sous prétexte de babisme, espéraient servir leurs propres intérêts. C'est ainsi qu'il se forma *trois* catégories parmi les Babis : les aveugles adorateurs de Bab, qui appartenaient à la basse classe du peuple, les agitateurs politiques qui s'étaient faits ses disciples, et les sectaires malintentionnés. Les individus appartenant aux deux dernières catégories mettaient tous leurs soins, toute leur ardeur à étendre dans le peuple la renommée de Bab; ils entraînaient les gens à se constituer en société secrète et les engageaient à se soulever contre le pouvoir.

Durant toute cette période, Bab apparaît comme un mythe que ses nombreux admirateurs, répandus par toute la Perse, ne connaissaient pas; ceux même qui l'approchaient ne le comprenaient pas toujours, parce qu'il parlait constamment à double sens et dans un langage peu intelligible. Il s'attachait les hommes par une vie des plus austères, et ne prêchait clairement devant ceux qui l'entouraient que sur ce sujet.

Durant les derniers temps de sa vie silencieuse et

persécutée, le peuple qui venait en foule le contempler de loin n'emportait point d'autres impressions que celles que lui avait laissées son pâle et beau visage, exprimant la souffrance et une douceur indicible, jointe à une patience à toute épreuve.

Le jour de son supplice, tous étaient animés de la plus vive, de la plus profonde compassion pour son innocence, et dans le peuple on ne parlait que de l'injustice du clergé à son égard et de l'arbitraire du gouvernement. Ainsi grandissait la renommée de Bab, et un grand nombre d'individus se livraient aveuglément et sans réflexion au premier venu qui, au nom de Bab, les appelait à embrasser la nouvelle doctrine.

La doctrine de Bab était renfermée dans ce seul axiome : Vivre non selon la lettre de la loi, mais selon l'esprit et dans la méditation de la loi. Selon lui, toutes les traditions transmises à la postérité par les propagateurs de l'islamisme étaient altérées. Dans le Coran qui lui est attribué, nous rencontrons peu de ses propres idées; aussi une seule pensée se présente-t-elle à nous là-dessus, c'est que Bab, bien qu'ayant jusqu'à un certain point travaillé à sa rédaction, se laissa entraîner à subir l'influence des égarements de ses disciples préférés, Seïd-Hassan et Seïd-Housseïn. Le travail principal et définitif de la première rédaction de ce Coran appartient, sans aucun doute, à ces deux disciples de Bab; c'est pourquoi l'étude de ce Coran ne nous dit presque rien de la doctrine de Bab lui-même [1].

[1] Dans le peuple, chacun était pleinement convaincu que Bab avait

Excepté les discours qu'il tenait à ses disciples sur la continence et les efforts qu'ils devaient faire pour vivre selon l'esprit de la loi, nous sommes fondé à lui attribuer encore quelques grandes pensées, sur Dieu, sur l'émancipation de la femme et l'abolition du divorce arbitraire; sur l'idée que tout est pur dans la nature.

1. L'idée de Bab sur Dieu est la même que celle du Coran de Mahomet; mais nous ignorons sa pensée concernant la doctrine sur la divinité, qui est entre les scoliastes musulmans une source de discussions et de disputes sans fin. A en juger par les lettres que nous avons reçues d'un philosophe remarquable (mouhakkik), qui du temps de Bab enseignait sa doctrine dans la Transcaucasie et qui fut interné dans la ville de Smolensk [1], nous voyons que Bab et

composé et écrit son Coran avec une rapidité telle que l'imagination peut à peine la concevoir (mille lignes ou versets dans l'espace d'une heure). Ses disciples faisaient passer cela pour un miracle et confirmaient ainsi son origine mystérieuse. Il est probable que ces bruits circulaient parce que les disciples de Bab, soit flatterie, soit politique, attribuaient à chacune des paroles du maître une signification multiple: chacun de ses mots, disaient-ils, renferme mille pensées, et chacune de ses lignes en vaut mille autres. C'est ainsi qu'ils flattaient Bab et faisaient accroire à la foule ignorante qu'il écrivait mille lignes par heure. Seïd-Housseïn doit en effet être regardé comme le plus habile des sténographes, puisque en un jour il écrivit un gros cahier de phrases incohérentes, pleines de redites sans fin et renfermant bien peu de choses sensées. Ceci néanmoins était communiqué au peuple comme la mystérieuse production du miraculeux Bab. L'exemplaire de son Coran qui se trouve entre mes mains appartient probablement au nombre de ces productions.

[1] Son nom est Seïd-Mir-Abdoul-Kérim. Il y a 29 ans qu'il quitta Ordouabad; son exil a duré 11 ans, par conséquent en 1854 (voir la

ses proches disciples suivaient l'antique doctrine des *mou'tézélites* qui a été en dernier lieu remaniée par les Cheïkhites. Cette doctrine consiste en ce que Dieu, être suprême et créateur de toute la nature visible et invisible, est un, qu'il n'a point son semblable, et que tous ses attributs, tels que l'omniscience, la toute-puissance, la miséricorde, etc. sont éternellement unis à sa suprême existence et qu'il est impossible de les imaginer en dehors de son être comme des abstractions séparées. Les mou'tézélites s'attribuent la primauté de cette doctrine, et disent qu'elle est le résultat des craintes où l'on était que la croyance aux divers attributs intérieurs du Dieu unique ne jetât sur sa suprême existence une ombre de polythéisme. Il faut cependant supposer que cette doctrine leur a été tout simplement transmise de génération en génération par l'antiquité après avoir passé par les adeptes de la philosophie platonicienne. Nous ignorons dans quelle mesure Bab lui-même partageait cette opinion; seulement nous supposons que le Seïd de Smolensk, qui était fort respecté par les sectateurs de Bab, si bien que plusieurs même allèrent le voir secrètement, suivait cette doctrine il y a une douzaine d'années.

2. *Rien n'est impur dans la nature.* Cette vérité évangélique était l'objet de l'enseignement secret et avoué de la doctrine de Bab, doctrine remaniée par

seconde lettre citée plus loin), et peu de temps après l'attentat commis contre le roi, à Téhéran. Nous apprenons que ce Seïd a été mis en liberté et se trouve actuellement à Astrakhan.

celui de ses disciples qui avait pris son nom et sa place dans les événements de Zengan (chap. II, § 13). Dans la création tout est pur, disaient ses disciples[1], mais la tempérance est une vertu indispensable; c'est là la raison pour laquelle, comme nous l'avons dit, Bab ne faisait point usage d'opium, ne fumait pas, et même ne prenait pas de café.

3. *L'égalité des droits pour les hommes comme pour les femmes, l'abolition du divorce arbitraire, la liberté dont la femme doit jouir dans la société.* Ces questions sont traitées dans le Coran de Bab, et, d'après les traditions, toutes sont en rapport avec sa doctrine; tout, d'après cela, nous porte à croire que ces idées appartiennent en propre à Bab, puisque cette doctrine fut prêchée par une femme, sa contemporaine et son disciple, par *Kourret-Oul-Aïn* ou *Tahirè* dont il a été question (chap. II, § 5). Voici, d'après le témoignage de M. Mochenin et d'après celui de M. Sévruguin, le texte du passage du Coran de Bab relatif à cette doctrine : « Aimez vos filles, car elles sont bien plus élevées devant Dieu et elles lui sont

[1] Le *pur* et l'*impur* constituent, chez les musulmans comme chez les Juifs, deux principaux sujets d'interprétation. Dans leurs fikhs (règlements religieux de la loi), une section entière traite ce sujet. Ces raffinements indo-juifs, sur la dictinction du pur et de l'impur, dus dans l'origine à des causes climatériques, furent rejetés par la doctrine du Nouveau Testament. C'est aussi ce que prêche la doctrine de Bab. Moulla-Mohammed-Ali, déjà connu de nos lecteurs, a écrit là-dessus et a prêché publiquement sur cette thèse : il disait que le pur et l'impur n'existent pas, qu'il n'existe que la tempérance et l'intempérance; il recommandait l'une et blâmait l'autre (ch. II, § 13).

bien plus agréables que vos fils. Que celui qui confesse cette croyance ne divorce jamais avec son épouse. Il ne doit point exister de voile entre vous et vos épouses, ce voile serait-il plus fin que la feuille de l'arbre, afin que rien ne soit pour la femme une cause d'affliction, ceci étant pour vous la bénédiction du Seigneur [1]. »

Tous ces principes, formulés par Bab, rapprochent beaucoup sa doctrine du christianisme; aussi regrettons-nous de ne point connaître ses idées sur le Sauveur. Cependant nous ne doutons nullement qu'il n'ait eu sur Jésus une opinion beaucoup plus élevée que la plupart des musulmans, et qu'il ne se soit inspiré à son sujet de l'esprit de la doctrine renfermée dans le Coran de Mahomet. Nous avons vu qu'il prêchait constamment dans cet esprit. Dans le Coran, il est dit que le Christ est le verbe de Dieu et qu'il procède du Saint-Esprit. (Coran, sour. III, v. 40; IV, v. 163; XIX, v. 16.) Par conséquent Bab croyait à ceci du plus haut point de vue de sa contemplation; il y croyait au moins dans le même sens que Mahomet, qui désirait modifier dans ses premiers prosélytes parmi les chrétiens

[1] Dans la copie du Coran de Bab que m'a procurée l'obligeance de M. Khanikoff, je n'ai pu trouver ce passage, ce qui ne veut pas dire qu'il ne s'y trouve pas; mais cette copie, étant composée d'un grand nombre de cahiers sans pagination, sans que rien puisse faire deviner où est le commencement, où est la fin, et, de plus, d'une écriture fine et indéchiffrable, il est impossible d'y trouver ce qu'on y cherche sans être servi par le hasard et sans une grande perte de temps.

leur croyance en Jésus, fils de Marie, né du Saint-Esprit, et par là faire cesser l'antagonisme que les monothélites et les monophysites avaient transmis à la postérité. Nous nous permettrons de faire observer, en passant, que si quelques théologiens chrétiens considèrent l'islamisme comme un schisme du christianisme, ce qu'on ne peut du reste révoquer en doute, le babisme, compris ainsi que nous l'avons exposé, ne peut être considéré que comme un rameau épuré de ce schisme. Le babisme, à son origine, considéré dans ses rapports avec l'islam et d'après les principes antérieurs à sa doctrine, nous offre la même différence que celle qui existe entre le christianisme et le judaïsme. Ainsi, par exemple, les chrétiens reconnaissent le Nouveau Testament, vénèrent les prophètes et regardent les lois de Moïse comme le tabernacle des biens promis par l'Évangile; les Babis reconnaissent le Coran et les traditions (*hadis*) qu'ils considèrent comme les emblèmes des vérités futures du babisme. L'Évangile considère la loi au point de vue spirituel et contemplatif; l'apôtre Paul dit, « Nous savons que la loi est tout esprit; » Bab ordonne de vivre, non d'après la lettre, mais d'après l'esprit de la loi; en un mot, la base sur laquelle repose la doctrine babite a beaucoup de rapport avec le christianisme, et nous pensons que Bab lui-même et quelques autres personnages, tels que Moulla-Mohammed-Ali de Zengan et Seïd, notre philosophe de Smolensk, étaient plutôt chrétiens que musulmans, bien qu'ils portassent ce nom dans

le peuple. Point de doute que le babisme, à son origine, non encore altéré, et tel qu'il ressort des paroles de Bab et des autres maîtres qui ont enseigné cette doctrine, eût été un grand pas fait vers le christianisme si d'ignorants formalistes ne l'avaient défiguré et altéré dans des vues toutes personnelles. Beaucoup de personnes qui ont eu l'occasion de s'entretenir avec des Babis nous ont dit que ceux-ci, en lisant le Nouveau Testament traduit en persan, avaient été tout surpris d'y trouver leur propre doctrine, et qu'ils cherchaient l'occasion de se lier avec des chrétiens; mais comme ces derniers ignorent généralement la langue persane et sont indifférents pour tout ce qui se trouve en dehors du programme de leurs intérêts, ces causes arrêtèrent les tendances des Babis vers le christianisme.

(La fin au prochain cahier.)

# EXPLICATION

## D'UN MOT DIFFICILE DANS LE LIVRE D'EZRA,

PAR M. J. DERENBOURG.

Les lecteurs et les commentateurs de la Bible connaissent les nombreuses difficultés que leur présentent les livres d'Ezra et de Daniel[1]. Ces difficultés ont leur raison dans l'extrême rareté des textes que nous possédons de la langue, ou plutôt du dialecte dans lequel ces livres sont écrits. La Bible ne nous a conservé que quelques pages du dialecte qu'on est convenu d'appeler le *chaldéen biblique*, et qui, appartenant à un autre âge et peut-être aussi à une autre contrée que ses frères, le chaldéen des Thargoumim et celui des Thalmuds, en diffère singulièrement. Cinq ou six siècles, pour le moins, séparent les paraphrases chaldéennes de la Bible, surtout dans la dernière rédaction que nous avons sous les yeux[2], de ces quelques restes d'une époque

[1] Le nombre des formes et des mots obscurs ou discutables qui se rencontrent dans ces quelques pages est prodigieux. (Voyez Bertheau, *Die Bücher Ezra, Nehemia und Ester*. Leipzig, 1862; *passim*.) Ce commentaire fait partie de l'excellent «Manuel de l'exégèse biblique.»

[2] La critique moderne a établi d'une manière incontestable que ces paraphrases, tout en remontant assez haut quant à leur pre-

antérieure, presque contemporains des monuments cunéiformes. On comprend combien de changements a dû subir, dans un aussi long intervalle, un idiome vulgaire, une sorte de patois, une langue parlée sur une étendue immense, et probablement privée de toute littérature. Les documents et récits conservés dans Daniel et Ezra ont trouvé heureusement un asile dans la Bible, et la sainteté de l'endroit les a mieux protégés que les archives de Suze ou d'Ecbatane ne l'auraient fait.

Mais le passage d'Ezra dont nous voulons parler, et qui a tant exercé la sagacité des commentateurs, n'a pas, comme bien d'autres, un prétexte de son obscurité dans la langue dans laquelle il est écrit. Ce passage n'est pas en araméen, il est en hébreu

mière origine, ont subi des changements continuels et n'ont reçu leur forme actuelle que très-tard. Destinées à l'usage du peuple, qui ne savait plus l'hébreu, elles ont suivi le mouvement du langage. Aucun scrupule n'arrêtait les interprètes, dont le premier devoir était d'être clair et d'être compris. Les archaïsmes et les mots devenus inintelligibles étaient donc impitoyablement sacrifiés et remplacés par des mots et des formes plus modernes, que les masses avaient l'habitude d'entendre dans la vie ordinaire. Les choses se passaient autrement dans les églises chrétiennes. Là certaines traductions, destinées à remplacer complétement le texte hébreu, ont obtenu une grande autorité, qui les a fait maintenir dans leur ancienne rédaction, et les locutions insolites, les tournures vieillies, les désinences grammaticales périmées, les mots passés de mode, tout cet air de vétusté dont ces versions sont couvertes, souvent aux dépens de la clarté, ajoute au respect, à la vénération qu'elles doivent inspirer. Les paraphrases chaldéennes ne devaient jamais suppléer au texte que les Juifs étaient obligés d'étudier. Les interprètes ou *Metourgemin* cherchaient donc avant tout à être fidèles et à se mettre au niveau du langage parlé.

et se trouve dans un court récit placé en tête d'un document et devant servir de transition entre deux morceaux chaldéens. Les difficultés qui s'y rencontrent ont, en outre, ce caractère particulier, qu'elles ne peuvent pas être attribuées à un hasard, à une erreur de copiste, par exemple; elles sont, au contraire, placées là comme à plaisir et avec intention. Nous nous expliquons.

On sait que les textes bibliques étaient dans l'origine dépourvus de points-voyelles, et que longtemps encore après que l'idiome sacré avait disparu de la bouche du peuple et qu'il n'était plus parlé et connu que des savants, les consonnes seules étaient écrites, sans ce luxe de signes et d'accents dont les livres saints sont aujourd'hui comme surchargés. Eh bien, le verset que nous avons en vue, lu sans les voyelles et les accents qui l'accompagnent dans les manuscrits et les éditions, présenterait bien encore quelques irrégularités; mais il n'offrirait pas de difficulté sérieuse à un hébraïsant exercé. La nuit ne se fait qu'à la suite des divers signes que les Massorètes y ont ajoutés; ils ont pourvu un mot d'une ponctuation bizarre qui en fait une forme unique (un ἅπαξ λεγόμενον), tandis qu'il aurait été facile de lui donner des signes différents, qui l'auraient fait entrer dans la série des mots et formes usités; ils ont, en outre, détaché violemment, par l'accent, ce mot de son voisin, auquel il devrait être intimement lié, surtout par suite de la ponctuation dont ils l'avaient doté eux-mêmes.

C'est là un côté de la question qu'on n'a peut-être pas assez envisagé lorsqu'on s'est appliqué à résoudre le problème. Car, enfin, les Massorètes, tout le monde en convient, étaient des hommes fort prudents et fort sensés. Pleins de respect pour les textes sacrés, dont ils se chargeaient de faciliter l'intelligence à la postérité, ils employaient les connaissances vastes et minutieuses que la tradition leur avait léguées à pourvoir ces textes d'un système de signes qui, pour la variété et la richesse, l'emporte sur tout ce qui a jamais été fait, dans aucun pays et à aucune époque, pour une langue morte à laquelle il s'agissait de prêter une vie artificielle. Et ces mêmes hommes se seraient donné la satisfaction d'effacer, dans un cas spécial, toute clarté, et de poser volontairement une énigme qui, depuis des siècles, semble défier les recherches des interprètes! Nous verrons que poser la question ainsi, c'est faire le premier pas vers la solution.

Mais il est temps de mettre sous les yeux du lecteur le passage dont il s'agit. Nous traduisons d'abord les versets très-faciles qui précèdent : «Après ces événements, pendant le règne d'Artaḥchasta, roi de Perse, Ezra, fils de Saraïa, fils d'Azaria, fils de Ḥilkia......... [1], fils de Pineḥas, fils d'El'azar, fils du grand-prêtre Aron, Ezra, dis-je, monta de Babylone. Ce fut un savant, instruit dans la loi de Moïse, que Jéhova, le Dieu d'Israël, a donnée; le roi lui ac-

[1] Ezra, VII, 1-9. Nous avons omis un grand nombre de noms dans la généalogie d'Ezra.

corda tout ce qu'il demanda, parce que la main de Jéhova, son Dieu, protégeait Ezra. Il monta des enfants d'Israël, des prêtres, des lévites, des chanteurs, des gardiens des portes du sanctuaire, des Netinim (esclaves attachés au service du temple), vers Jérusalem, dans l'année sept du roi Artaḥchasta. Il (Ezra) arriva à Jérusalem dans le cinquième mois de la septième année du roi[1]. » Voici maintenant le verset difficile : כי באחד לחדש הראשון הוא יסד המעלה מבבל ובאחד לחדש החמישי בא אל ירושלם......... Si les signes massorétiques n'y faisaient obstacle, on traduirait facilement : « Car, le premier jour du premier mois, lui (Ezra), il jeta les bases de la montée[2] de Babylone, et, le premier du cinquième mois, il arriva à Jérusalem. » Cette version supposerait la lecture, הוא יִסַּד המעלה, qui s'accorde avec celle des Septante : *αὐτὸς ἐθεμελίωσε τὴν ἀνάϐασιν*. Saint Jérôme, sans interpréter notre verset de la même manière, a néanmoins lu comme nous venons de le supposer, puisqu'il traduit, Cœpit ascendere; il est d'accord avec le syrien, ܫܪܝܘ ܠܡܣܩ[3]. Mais notre texte ponctué s'oppose à cette lecture : nous y trouvons הֻוּא יְסֻד המעלה. A la place d'un verbe, nous

[1] Entre בחדש החמישי et היא (v. 8), il y a sans doute une petite lacune. Voyez cependant Ezra, 6, 15.

[2] Le nom מעלה se disait surtout de l'action de monter vers Jérusalem, et chacun des chants des pèlerins qui se lisent Psaumes 120-134 est appelé pour cette raison שיר המעלות.

[3] Comme on voit, la version syriaque a le pluriel; elle présente le même nombre, v. 8 : ܘܐܬܘ pour ויבא, et, dans notre verset : ܐܬܘ pour בא.

C'est là un côté de la question qu'on n'a peut-être pas assez envisagé lorsqu'on s'est appliqué à résoudre le problème. Car, enfin, les Massorètes, tout le monde en convient, étaient des hommes fort prudents et fort sensés. Pleins de respect pour les textes sacrés, dont ils se chargeaient de faciliter l'intelligence à la postérité, ils employaient les connaissances vastes et minutieuses que la tradition leur avait léguées à pourvoir ces textes d'un système de signes qui, pour la variété et la richesse, l'emporte sur tout ce qui a jamais été fait, dans aucun pays et à aucune époque, pour une langue morte à laquelle il s'agissait de prêter une vie artificielle. Et ces mêmes hommes se seraient donné la satisfaction d'effacer, dans un cas spécial, toute clarté, et de poser volontairement une énigme qui, depuis des siècles, semble défier les recherches des interprètes ! Nous verrons que poser la question ainsi, c'est faire le premier pas vers la solution.

Mais il est temps de mettre sous les yeux du lecteur le passage dont il s'agit. Nous traduisons d'abord les versets très-faciles qui précèdent : « Après ces événements, pendant le règne d'Artaḥchasta, roi de Perse, Ezra, fils de Saraïa, fils d'Azaria, fils de Ḥilkia......... [1], fils de Pineḥas, fils d'El'azar, fils du grand-prêtre Aron, Ezra, dis-je, monta de Babylone. Ce fut un savant, instruit dans la loi de Moïse, que Jéhova, le Dieu d'Israël, a donnée; le roi lui ac-

[1] Ezra, VII, 1-9. Nous avons omis un grand nombre de noms dans la généalogie d'Ezra.

*yissad* veut dire « il commanda, » et où les Septante le traduisent en effet par ἐπέταξε. Mais le verbe est alors suivi de la préposition על, et, dans notre passage, il faudrait יסד עליהם המעלה, et, plus loin, באו à la place de בא; car, en traduisant ainsi, il ne s'agirait pas d'Ezra lui-même, mais de ceux auxquels il ordonnait de monter. Du reste, le mot ainsi interprété dépasserait la vérité : Ezra n'exerçait aucune espèce de contrainte sur les Juifs établis à Babylone, qui étaient complétement libres de le suivre ou de rester dans leurs foyers; les seules armes dont Ezra pût se servir étaient celles de la persuasion, et la vraie tâche qui lui incombait se bornait à mettre de l'ordre dans le départ de ceux qui, de tous côtés, accouraient vers lui. Ni le mot יסד, ni celui de θεμελιοῦν, par lequel la version grecque a rendu, trop littéralement, le mot hébreu, n'ont à la vérité cette signification. Aussi saint Jérôme, comme les rabbins, a-t-il préféré *cœpit* (Raschi : יסוד תחילת העלייה), mais sans qu'on puisse citer un seul exemple à l'appui de ce sens donné à la racine יסד. — Une autre irrégularité que les Massorètes avaient probablement remarquée dans la leçon de *yissad*, et qui pouvait les détourner de l'adopter, était le mot הוא, placé avant יסד. Rien, en effet, n'explique l'addition du pronom personnel dans ce verset : le sujet n'est point changé, il est le même que dans ויבא, qui précède (v. 8); il est encore le même dans le verbe בא, qui suit. Par conséquent, il n'est pas justifié par une opposition qui

s'établit quelquefois dans un verset entre deux sujets et dont on fait ressortir le premier par le pronom. D'un autre côté, après avoir fixé une date par un mois qu'on ne faisait que compter en hébreu, on a, dans les livres de la Bible postérieurs à l'exil, l'habitude d'ajouter le nom du mois babylonien, précédé du mot הוא. Le livre d'Esther fournit un grand nombre d'exemples de cette nature; on lit ainsi, III, 7 : « Le premier mois, c'est-à-dire le mois de Nisan (בחדש הראשון הוא חדש ניסן) », et, dans le même verset : « Jusqu'au douzième mois, c'est-à-dire le mois d'Adar (לחדש שנים עשר הוא חדש אדר). » Voyez aussi III, 13; VIII, 9; IX, 1; Zacharie, I, 7. On s'attendait donc à trouver une désignation babylonienne après les mots באחד לחדש הראשון הוא. Il est vrai que ni le mot *yissad*, comme lisent plusieurs anciennes versions, ni celui de *yesoud*, comme lit notre texte, ne fournissent une indication de mois semblable.

Les considérations que nous venons de présenter peuvent nous expliquer pourquoi les Massorètes ont rejeté la leçon de *yissad;* mais les deux autres questions restent dans toute leur force. Avant de les aborder, nous avons besoin de mettre en lumière une des pratiques constantes des Massorètes.

Les hébraïsants connaissent toute une série de mots, nommés par les Massorètes des *keri-ketib* (קרי כתיב) et qui sont lus autrement qu'ils ne sont écrits. On a vu dans ces derniers temps que la même singularité existe pour les livres des Parses et que, d'après une note du *Fihrist*, le mot *bisra*, par exem-

ple, écrit en caractère pehlevi בסרא, est lu *kascht* (كوشت), qui signifie « viande » en persan, tandis que le premier mot a le même sens en pehlevi et en araméen[1]. Seulement, comme nous l'avons fait observer ailleurs, chez les Parses, cette habitude a sa racine dans l'aversion que leur inspire l'ancien élément sémitique, mêlé à leur langage, et dans l'ignorance complète de l'araméen dans laquelle ils vivent aujourd'hui. Cependant le respect que leur inspirent leurs livres sacrés ne leur a pas permis d'y effacer les mots en même temps qu'ils en changeaient la lecture. Les choses ne se sont pas passées de même chez les Juifs pour les *keri-ketib*. Les raisons pour lesquelles les Massorètes ne lisent pas toujours les mots tels qu'ils sont écrits sont de différente nature. C'est tantôt le respect qu'ils portent à un nom qui les empêche de le prononcer, comme pour le tétragramme Jéhova (יהוה), pour lequel ils lisent toujours Adonaï (אדני); tantôt le mauvais sens qu'avec le temps un mot a contracté les engage à remplacer ce mot par un autre qui choque moins les oreilles, comme ils disent ישכבנה pour ישגלנה[2]; tantôt aussi ils supposent des fautes dans les textes qui leur présentent des difficultés, et alors, tout en conservant avec un respect religieux les lettres qu'ils ont trouvées dans leurs copies, ils proposent une lec-

[1] Voir l'article de M. Ganneau, dans ce Journal, 1866, vol. I, p. 429, et mes observations à la suite de cet article, p. 440. Sur toute cette matière, il faut consulter, avant tout, l'excellent livre de M. Geiger, *Urschrift* (1857), p. 385 et suiv.

[2] Deutéronome, XXVIII, 30. (Voyez Gesenius, *Thesaurus*, p. 1263.)

ture régulière et plus conforme aux exigences de la grammaire et du lexique. Des exemples de ces derniers *keri-ketib* sont nombreux dans toutes les parties de l'Ancien Testament; mais ils abondent surtout dans le livre d'Ézéchiel, soit que ce prophète vivant à Babylone ait commis lui-même certaines incorrections de langage, soit que les Massorètes disposassent d'exemplaires mal écrits pour cette portion de la Bible. Dans les manuscrits et dans nos éditions, la pratique constamment suivie dans ce cas est celle-ci : le mot est conservé dans sa forme, consacrée par la tradition, mais on lui donne les voyelles et les accents du mot ou de la forme qui doit lui être substitué et qui est écrit au bas de la page. Voici quelques exemples : Le nom de Jérusalem est écrit partout dans la Bible ירושלם; mais ce mot est lu comme s'il y avait *Jerouchalaïm* (יְרוּשָׁלַיִם); aussi le texte porte-t-il partout יְרוּשָׁלַםִ, c'est-à-dire un *ḥîreq* est ajouté après le *pataḥ*, comme si le *yod* y était. Pour ce mot si fréquent, le mot prononcé n'est pas même noté en bas, parce qu'on le suppose connu[1]. Le féminin היא, pour lequel on écrit presque partout dans le Pentateuque הוא, est dans le même cas; on se contente de ponctuer הִוא. Un autre mot, celui de נערה *na'arah*, est écrit dans le Pentateuque נער sans *hé;* il est ponctué

[1] Il est superflu d'ajouter qu'il en est ainsi du tétragramme, et qu'on ne met jamais sous le texte le mot par lequel on le remplace. On sait que la véritable prononciation du tétragramme s'est ainsi complétement perdue.

נער et au bas de la page on ajoute toujours נערה קרי, « lisez *na'arah.* » Genèse, XXX, 11, lorsque Lia donne au fils de sa servante Silpa le nom de *Gad*, elle motive cette appellation en disant בגד[1], ce que les Septante paraissent avoir lu *begad* « avec la bonne fortune, » puisqu'ils traduisent : *ἐν τύχῃ*. Les Massorètes, qui craignaient probablement qu'on ne vît dans cette lecture une invocation à la déesse de la fortune (cf. Isaïe, XLV, 11), adoptaient pour ce mot un *keri-ketib*, et lisent *bâgâd* בָּגָד, comme s'il y avait deux mots; aussi ils notent au bas de la page בא גד קרי, et dans le texte ils donnent au mot בגד deux accents[2].

[1] Genèse, XXX, 10.

[2] Nous ne pouvons nous empêcher de parler, à cette occasion, de cinq mots de la Bible que les Massorètes ont aussi pourvus de deux accents. Voici comment s'exprime à ce sujet la Massora marginale sur Genèse, V, 29 : ה׳ מילין בתרי טעמי בתלשא גדולה וגריש וסימניהון זה קרבו שובו ולאלה זאת והקורא יטעים הגריש קודם התלשא אף על פי שהתלשא הגדולה עומדת בראש התיבה קדמא דגרישין בתרא דתלשא וסימן כי תכלה לעשר « Cinq mots sont pourvus de deux accents, savoir du grand *Talcha* et du *Gerèche;* les voici : *zè* (Genèse, V, 29); *kirbou* (Lévitique, X, 4); *choubou* (2 Rois, XVII, 13); *ouleélé* (Ézéchiel, XLVIII, 10); *zót* (Zophan. II, 15). Le lecteur fera entendre le *Gerèche* avant le *Talcha,* bien que le grand *Talcha* (suivant l'habitude constamment suivie) se trouve à la tête du mot; donc d'abord le *Gerèche,* et ensuite le *Talcha* (peut-être avec allusion au sens de ces deux mots : il faut d'abord *enlever* et ensuite *déraciner*), comme dans le verset Deutéronome, XXVI, 12, où le second mot a le *Gerèche* et le troisième le *Talcha.* » (Voir aussi la Massora marginale sur Lévit. X, 4, qui, plus abrégée pour la note, désigne plus distinctement les versets que ne

Après cette digression un peu longue sur la nature des *keri-ketib*, nous revenons à notre mot יְסֹּר et nous soutenons que la ponctuation et l'accent appartiennent à un autre mot que celui qui se trouve dans notre texte. Seulement le *keri* s'est perdu; il a

le fait celle-ci.) Comme toujours dans la Massora, les arrêts ne sont ni signés, ni motivés; aucun considérant ne les précède, aucun nom ne les suit; et cependant ces décisions mystérieuses ont toujours une raison d'être, souvent subtile jusqu'à l'exagération, rarement fausse. Il s'agit de la découvrir. Parmi les cinq versets réunis dans la Massora que nous traitons, le premier, le quatrième et le cinquième présentent évidemment le même cas; les démonstratifs זה, זאת, אלה, comme on voit, le masculin et le féminin du singulier, ainsi que le pluriel, y sont employés d'une manière absolue, sans être suivis d'un nom déterminé par eux. Les Massorètes paraissent alors avoir suppléé un mot sous-entendu, peut-être dans nos exemples : זה האיש, זאת העיר, אלה הכהנים. Le pronom ayant ainsi la valeur de deux mots, on lui a donné deux accents. Ailleurs, ils ont indiqué d'une manière différente la même opinion qu'il faut sous-entendre un nom déterminé après les démonstratifs cités; car c'est une des singularités des Massorètes, j'aurais presque dit de leurs espiégleries, de ne pas adopter toujours le même moyen pour atteindre le même but. Malgré beaucoup d'exceptions qui, certainement, ont leur raison spéciale, on peut dire qu'en général une locution composée du démonstratif et de deux noms reliés par l'état construit est accentuée par un système suivi de signes, de manière que le démonstratif soit lié avec le premier nom, qui est ainsi détaché du second; par exemple : זֹאת תּוֹרַת הָעֹלָה (Lévit. vi, 2). Les commentateurs ont été scandalisés de ce procédé, qui cependant a seulement pour but de nous avertir que cette locution est égale à זֹאת התורה תּוֹרַת הָעֹלָה. Par l'accent disjonctif qu'on a donné à תורת, on a montré qu'il fallait tirer de ce mot le complément de זאת; pour le reste, la forme de l'état construit l'attachait assez à העולה pour le préserver de toute équivoque. Ce sont là de petits, de très-petits moyens, si l'on veut; mais on ne niera pas qu'une fois comprises, ces subtilités fournissent le commentaire le plus sommaire qu'on puisse ima-

été même omis au bas de la page avec intention, tandis que les signes avec lesquels il doit être prononcé et accentué sont restés dans le texte et y ont produit les difficultés que nous avons remarquées. Heureusement ces signes vont nous aider à le retrouver.

Le premier jour du premier mois de l'année qui, chez les Perses comme chez les Juifs du temps d'Ezra, commençait par l'équinoxe du printemps, était une fête appelée *nourouz*. Ce mot était écrit chez les Juifs נרוס, et avec les points-voyelles נְרוּס, ou bien נֻרֻס, si le mot était privé du *vav*. Nous croyons que c'est le mot qui formait le *keri*, du mot יסד; on lisait : הוא נרוס « le premier du premier mois, c'est-à-dire au nourouz, (eut lieu) la montée de Babylone. » Seulement le mot יסד, qui, dans le *ketib*, était lu *yissad*, n'ayant pas de *vav*, prenait la ponctuation du *keri* qui devait lui être assignée, c'est-à-dire le *schureq* à la place du *kibbutz*, devenu impossible dans l'absence du *vav* [1]. Des scrupules exa-

giner. — Nous avons encore à parler du deuxième et du troisième verset de la Massora, que nous avons voulu expliquer. Nous croyons que dans ces deux exemples aussi les Massorètes ont pensé à un mot omis : dans le verset du Lévitique, ils supposaient peut-être קרבו קְרֵבַי (voyez verset 3); dans celui des Rois, ils songeaient à l'habitude de répéter dans cette phrase le mot שובו; conf. Ézéchiel, XXXIII, 11.

[1] L'identité du schureq et du kibbutz est généralement admise; mais on n'a jamais expliqué l'origine de la forme (ֻ) de cette voyelle. Les trois sons de l'*i*, de l'*o* et de l'*ou*, sont rendus par un point, avec cette différence cependant, que, pour le premier son, le point se place au-dessous, pour le second, au-dessus, et

gérés ont fait disparaître le nom d'une fête païenne; les points-voyelles et l'accentuation, nous l'avons dit, lui ont survécu[1].

Il ne nous reste qu'à citer d'abord le passage du Thalmud où l'on parle du nourouz et qu'à démontrer que la ponctuation du mot nourouz, en hébreu, était bien נֻרוּס. La fête de la nouvelle année chez les Perses se trouve mentionnée dans le Thalmud de Jérusalem, traité d'*Aboda-zara*, c. 1, § 2 : רבי הונא בשם רב נחמן בר יעקב נרוס בב' באדר בפרס בעשרים באדר במדי « R. Huna dit, au nom de R. Naḥman ben Jacob : Le nourouz tombe sur le 2 adar en Perse, et sur le 20 adar en Médie[2]. » Pour la prononciation du mot

pour le troisième au milieu de la lettre. Cette dernière façon de placer le point n'est possible que lorsqu'il y a un *vav* après la consonne; autrement, la voyelle se confondrait avec le dagesch. Pour parer à cet inconvénient, on a, dans l'absence du *vav*, placé trois points au-dessous de la lettre; le second seul désigne l'*ou*, les deux autres ne sont ajoutés que pour simuler un milieu, en d'autres termes, le premier et le troisième point représentent la lettre, dans laquelle on a placé le deuxième. C'est à cause de la longueur du signe qu'on lui a donné une direction diagonale, allant de gauche à droite.

[1] Nous n'insistons pas sur la ressemblance matérielle qui existe entre יסר et נרס; le *keri* est souvent sans aucun rapport avec le *ketib*, mais nous tenons à remarquer que dans les Bibles non ponctuées le *keri* ne se met jamais, et que, dans les rouleaux du Pentateuque destinés aux lectures publiques des synagogues, il est même interdit de l'ajouter. Le mot qui doit être *lu* est alors prononcé de mémoire à la place de celui qui est *écrit*. Il importe peut-être aussi de remarquer que le mot יסר, dans les éditions, est pourvu de ce petit anneau (°), qu'on met d'ordinaire sur les mots qui sont l'objet d'une note massorétique.

[2] M. Schorr (*Haḥaloutz*, recueil hébreu, imprimé à Francfort, 1865, t. VII, p. 51) cite encore d'autres passages de ce Thalmud et

נרוס, nous rappelons ce passage d'Ibn Ezra : « La lettre pourvue d'un scheva qui est suivie de l'une des lettres אחהע, c'est-à-dire des lettres gutturales, est prononcée avec la voyelle qui affecte la lettre suivante : par exemple, le dalet du mot דְעוּ est prononcé avec schureq (*dou'ou*), du mot דְעִי avec *ḥireq* (*dīi*), du דְעָה avec ségol (*dĕeh*)[1]. » C'est aussi l'opinion de R. Jehuda Ḥayyoudj. On sait que le *rèsch* partage cette particularité des lettres gutturales, et נְרוס répond par conséquent à *nourouz*.

---

# NOUVELLES ET MÉLANGES.

## SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

### PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 12 OCTOBRE 1866.

La séance est ouverte à huit heures par M. Reinaud, président.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu et adopté.

de celui de Babylone, où se trouve aussi mentionnée la fête de Meherdjan (מהירקנה). Il résulterait de ces passages que ces fêtes n'étaient pas célébrées le même jour en Perse et en Médie.

[1] *Zaḥôt* (éd. Lippmann), 2 a. Voyez aussi *Beiträge* d'Ewald et Dukes (Stuttgart, 1844), III, 4 et suiv. Le scheva était d'autant plus propre à exprimer le son de la première syllabe qu'en persan ce mot est écrit tantôt نیروز, tantôt نوروز. On peut remarquer que le ס remplace ici le ز, comme ci-dessus, I, p. 443, סורסי répond à زوارش.

Sont présentés et nommés membres de la Société :

MM. Lucien-Napoléon WYSE, enseigne de vaisseau ;
Charles BRISTON, pasteur protestant, à Bordeaux.

En l'absence de M. Mohl, M. Barbier de Meynard, secrétaire-adjoint, donne lecture : 1° d'une lettre de M. l'administrateur général de la Bibliothèque impériale, annonçant la réception dans cet établissement des manuscrits tamouls du fonds Ariel ; 2° d'un article du *Moniteur universel*, qui signale cet acte de libéralité de la Société asiatique et les avantages que la science doit en retirer.

Le secrétaire-adjoint bibliothécaire demande l'autorisation d'offrir, au nom de la Société, à M. Guyard, quelques ouvrages parmi ceux qui se trouvent en double dans la bibliothèque, à titre d'indemnité pour les soins qu'il a donnés à la réorganisation de la bibliothèque. A la suite des explications données par l'auteur de cette proposition, il est décidé que la liste de ces ouvrages sera arrêtée par une commission composée de MM. Pauthier, Garrez et du bibliothécaire.

M. Behrnauer, secrétaire de la Bibliothèque publique de Dresde, adresse au Conseil un spécimen photographié d'un manuscrit turc, intitulé : *Tévarikhi-Âli-Seldjouk* « Chronique de la famille des Seldjoukides. » Dans une lettre accompagnant cet envoi, il annonce la publication prochaine, par la photographie, de ce document, qui n'aurait pas moins de 552 pages, et dont le prix serait fixé à 20 francs pour les souscripteurs en France.

M. Victor Langlois présente le fac-simile d'un manuscrit de la Géographie de Ptolémée appartenant à un monastère du mont Athos. A la reproduction photographique de cet important document, M. Langlois annonce qu'il doit joindre une introduction historique et un inventaire des chartes, chrysobulles et manuscrits, conservés dans les vingt couvents du mont Athos.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par la rédaction. *Journal des Savants*, juillet 1866, in-4°.

Par la Société. *Bulletin de la Société de Géographie*, juin à septembre 1866, in-8°.

Par la Société. *Actes de la Société d'Ethnographie*, t. I, 6e livraison, juin 1865, in-8°.

— *Revue africaine*, juillet 1866.

Par la Société. *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, vol. II, numéros de janvier à décembre 1865; vol. III, numéros de janvier à mars 1866, in-8°.

Par la Société. *Proceedings of the American philosophical Society*, t. X, 1865, n° 74; t. X, 1866, n° 75, in-4°.

— *Transactions of the American philosophical Society*, t. XIII, new series, part II, 1865. Philadelphie, in-4°.

— *Catalogue of the American philosophical Society's library*, part II. Philadelphie, 1866, in-4°.

Par l'auteur. LASSEN. *Indische Alterthumskunde*, t. I, 2e édition. Leipzig, 1866, in-8°.

Par l'auteur. ARNAUD. *Découverte d'un nouvel exemplaire de la table d'Abydos*. Nîmes, 1866.

Par le même. *Coup d'œil général sur les langues sémitiques*. Paris, 1866.

— *Architecture in Darwar and Mysore*, photogr. by the late Dr Pigon and colonel Briggs, with an historical and descriptive memoir, by colonel Meadows Taylor, etc. 1 vol. in-folio.

— *Architecture at Beejapoor*, par les mêmes. Londres, 1866, 1 vol. in-fol.

Par l'auteur. MEHREN. *Cosmographie de Chems-eddîn Dimichqui*, texte arabe. Saint-Pétersbourg, 1866, 1 vol. in-4°, oblong.

Par l'Académie. *Mémoires de l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg*, t. IV, nos 1 à 7, 1865; t. X, nos 1 et 2, 1866.

Par l'Académie. *Bulletin de l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg*, t. IX, nos 1 à 4, 1865.

Par l'auteur. MERMET DE LA CHOU. *Dictionnaire français-anglais-japonais*, 1re livraison. Paris, 1866, 1 vol. in-4° (publié par MM. Léon Pagès et Legras).

Par l'auteur. GOLDENTHAL. *Ausführliches Lehrbuch der türkischen Sprache.* Wien, 1865, in-8°.

Par la Bibliothèque. JONG et DE GOEJE. *Catalogus codicum orientalium Bibliothecæ Academiæ Lugdunensis*, t. IV. Leyde, 1866, in-8°.

Par les auteurs. LECLERC et LENOIR. *Traité de la variole et de la rougeole de Rhazès.* (Extrait de la *Gazette médicale d'Alger.*) Paris, 1866, in-8°.

Par l'auteur. KALI KRISHNA BAHADUR. *A general list of native implements and industrial articles, etc.* Calcutta, 1866, in-8°, broch.

Par l'auteur. BELIN. *De l'instruction publique et du mouvement intellectuel en Orient* (Extrait du *Contemporain*, août 1866), in-8°.

Par l'auteur. *Spécimen photographié d'un manuscrit turc*, par M. BEHRNAUER.

Par les auteurs. *Results of a scientific mission to India and High Asia*, par les frères SCHLAGENTWEIT, t. IV. Leipzig, 1866, 1 vol. in-4°, avec un atlas in-fol.

---

*DESCRIPTION DE L'AFRIQUE ET DE L'ESPAGNE, par Édrîsî, texte arabe publié pour la première fois, d'après les manuscrits de Paris et d'Oxford, avec une traduction, des notes et un glossaire*, par R. Dozy et M. J. de Goeje. Leyde, E. J. Brill, 1866. Grand in-8° de XXIII, 391 et 242 pages.

La littérature géographique des Arabes, quoique fertile en productions estimables, n'en offre peut-être aucune qui,

par son étendue, la richesse de ses nomenclatures, le grand nombre et parfois la précision des itinéraires dont elle se compose pour la majeure partie, puisse entrer en lutte avec la géographie d'Édrîsî. Celle-ci possède, en outre, sur toutes les autres un avantage qui n'a pas peu contribué à assurer sa prééminence. C'est qu'elle a été le premier et pendant assez longtemps, quoique sous une forme abrégée, le seul traité géographique arabe qui ait été connu des Occidentaux, tant dans le texte original que par une traduction latine. Cela lui a valu le privilége de servir aux travaux des géographes européens des derniers siècles, et notamment de notre célèbre D'Anville. Mais ce n'est que de nos jours que l'on a pu apprécier toute l'importance de l'ouvrage du savant arabe, et cela, encore, grâce à une traduction publiée aux frais de la Société de géographie de Paris, par un voyageur et orientaliste français, dont le travail, fort défectueux, a été jugé avec une juste mais courtoise sévérité par les deux érudits hollandais qui viennent de nous donner toute la partie d'Édrîsî relative à l'Afrique et à l'Espagne.

Dans le beau volume que nous annonçons, le texte et la traduction du chapitre consacré à l'Espagne appartiennent en propre à M. Dozy; les chapitres relatifs à l'Afrique, y compris l'Égypte, sont dus à un de ses anciens élèves, maintenant son collègue à l'université de Leyde, M. de Goeje. L'introduction et le glossaire ont seuls été faits en collaboration.

Mieux préparés que leur devancier et en possession de plus nombreux secours, les deux nouveaux interprètes du géographe arabe ont pu donner un ouvrage supérieur de tout point à la partie correspondante de celui d'Amédée Jaubert. Leur texte présente le résultat d'une collation attentive des quatre manuscrits connus en Europe; la traduction nous a semblé très-exacte dans presque tous les passages où nous l'avons comparée avec le texte; elle est de plus enrichie de notes nombreuses et dont plusieurs offrent un véritable intérêt, surtout dans la partie consacrée à l'Espagne.

Il pourrait sembler oiseux de s'arrêter longtemps sur le texte même d'Édrîsî, puisqu'il est connu depuis près de trente ans, quoique ce soit par une version bien insuffisante. Je me contenterai de dire que, malgré sa sécheresse apparente, l'ouvrage d'Édrîsî offre nombre de particularités curieuses pour la géographie, l'ethnographie, l'histoire du commerce et de l'industrie au moyen âge. Dans beaucoup de parties de son vaste traité, Édrîsî s'est borné à faire une œuvre de compilateur; mais il a eu le mérite de bien choisir ses matériaux et de pouvoir, en certains cas, les contrôler ou les compléter par l'examen des lieux, car il a visité plusieurs des pays dont il parle, tels que l'Asie Mineure, l'Espagne et le nord de l'Afrique. Comme exemple des renseignements précieux que peut fournir l'ouvrage d'Édrîsî, je me bornerai à transcrire le passage suivant :

« Les habitants de Maroc mangent des sauterelles [1]; on en vend journellement trente charges, plus ou moins, et cette vente était assujettie autrefois à la taxe dite *cabâla*, qui se percevait sur la vente de la plupart des objets fabriqués et de diverses marchandises, telles que la pâtisserie, le savon, le cuivre jaune, les fuseaux à filer, en proportion de la quantité. Lorsque les Maçmouda (c'est-à-dire les Almohades)

[1] Sur l'usage qu'ont certains peuples de se nourrir de sauterelles, on peut voir Adanson, *Voyage au Sénégal*, p. 88, 89; le docteur Shaw, *Travels or observations relating to several parts of Barbary and the Levant*, London, 1757, p. 188; Niebuhr, *Description de l'Arabie*, Amsterdam, 1774, p. 160 et suiv. On lit dans la chronique d'Ibn-Alathyr, sous la date de l'année 422 de l'hégire (1031 de J. C.) : « Il y eut à la Mecque une cherté excessive et le pain y atteignit le prix d'un dinar du Maghreb les 10 rothls; après quoi il fut impossible de s'en procurer. La population de la ville et les pèlerins se virent sur le point de périr. Mais Dieu leur envoya des sauterelles en assez grande quantité pour couvrir tout le sol, et ils en firent usage en place d'autres aliments. Les pèlerins étant ensuite repartis, la situation des gens de la Mecque devint facile. Le motif de cette cherté fut que la crue du Nil en Égypte resta inférieure au niveau habituel; par suite de quoi l'on n'exporta point de blé de cette province à la Mecque. » (Ibn el-Athiri, *Chronicon quod perfectissimum inscribitur, volumen nonum . . . edidit* Car. Joh. Tornberg; p. 422.)

s'emparèrent du pays, ils supprimèrent entièrement ces sortes de taxes, en exemptèrent le commerce et condamnèrent à mort quiconque les exigerait; c'est pourquoi de nos jours on n'entend plus parler de *cabâla* dans les provinces soumises aux Maçmouda [1].

Maintenant il me reste à présenter quelques observations sur le travail des deux savants professeurs hollandais.

Édrîsî, parlant (p. 88 du texte, p. 103 de la traduction) de la ville de Brechk, située à vingt milles de Cherchâl (Cherchell), dit qu'elle fut conquise par le grand roi Roger (de Sicile), l'an 500. Le chiffre des dizaines et celui des unités sont restés en blanc dans tous les manuscrits, et les éditeurs n'ont pas cherché à suppléer cette lacune, ce qui pourtant ne présentait pas grande difficulté. En effet, on sait par Ibn-Alathyr que la prise de Brechk, par la flotte sicilienne, eut lieu dans l'année 539 de l'hégire, c'est-à-dire du 4 juillet 1144 au 23 juin 1145 [2].

Édrîsî, parlant des Nubiennes (p. 13 du texte, 16 de la traduction), célèbre leurs charmes; puis il ajoute, d'après M. de Goeje : « C'est à cause de ces qualités que les princes de l'Égypte désirent tant en posséder et les *achètent à des prix très-élevés.* » Ces derniers mots ne rendent pas exactement les paroles de l'original : يتنافسون فى اثمانهن [3]. Le sens exact est celui-ci : *enchérissent à l'envi l'un de l'autre quand il s'agit de les acquérir.*

Parmi les poissons que l'on trouve dans le Nil, Édrîsî mentionne le sakankour سقنقور. M. de Goeje aurait pu faire observer que cet animal n'est autre que le scinque, et que le voyageur arabe-africain Ibn-Batoutah en a parlé avec quelques détails. Ce dernier voyageur est même en contradiction avec

[1] Édrîsî, *Traduction*, p. 80; cf. p. 391.

[2] Ibn el-Athiri, *Chronicon... volumen undecimum,* edidit C. J. Tornberg; p. 68, l. 4. Cf. Michel Amari, *Bibliotheca arabo-sicula, etc.* Lipsiæ, 1857, p. 287, ligne dernière, et Abou'lféda, *Annales Moslemici,* t. III, p. 492, où il faut lire *Brechk* برشك, au lieu de *Bersec* برسك, que donne le texte.

[3] Au lieu de la 6ᵉ forme, trois manuscrits donnent la 3ᵉ, ينافسون.

Édrîsî, puisqu'il dit que le scinque est mangé par les habitants du Sind[1], tandis que le géographe, son devancier, affirme que le sakankour ne se trouve nulle part ailleurs que dans le Nil jusqu'à Syène.

Page 63 du texte, 73 de la traduction, Édrîsî mentionne deux tribus berbères masmoudiennes, dont M. de Goeje a ainsi lu les noms : Anti Nitât et Antouzgît. Une note sous le second de ces noms dit que la première partie du mot, *ant*, semble remplir la fonction du mot arabe *benou*. On pourrait s'étonner que M. de Goeje n'ait pas reconnu qu'il fallait lire *aït* ou *it*, mot qui, dans la langue berbère, signifie *tribu*, d'autant plus qu'un des quatre manuscrits porte *Aïtourgit*. Le mot *aït* est employé par Ibn-Alathyr, dans son récit des commencements de la dynastie des Almohades, et ce chroniqueur le traduit par le mot arabe *ehl* أهل, qui, entre autres sens, a celui de famille[2]. Je doute qu'à la page 75 du texte, 81 de la traduction, le mot *ollaïk* عليق soit bien rendu par *la licrre* (*sic*). C'est ordinairement par *ronce* que

[1] *Voyages d'Ibn-Batoutah*, publiés et traduits par C. Defrémery et B. R. Sanguinetti, t. III, p. 103. Cf. Abd-Allatif, *Relation de l'Égypte*, traduite par Silvestre de Sacy, p. 142, 143; les *Essais philosophiques sur les mœurs de divers animaux étrangers*, par Foucher d'Obsonville, Paris, 1783, in-8°, p. 36, 37; et le docteur Shaw, *Travels*, p. 348, lequel écrit *Shinkóre*. Berggren reproduit ainsi le nom du scinque: صقنقور (*Guide français-arabe vulgaire*, p. 875, v° *scincus*). Démyry a consacré à cet animal un article assez détaillé. Voyez sa *Grande histoire des animaux* (*Héyat alheywân alcobra*, édition du Caire, t. II, p. 31, 32.) On y lit qu'il y a deux espèces de ce reptile, celle de l'Inde et celle de l'Égypte, et qu'il se nourrit de poissons dans l'eau et sur terre de katha, qu'il avale comme font les serpents. Mais au lieu de بالقطا que porte le texte imprimé, je n'hésite pas à lire avec Abd-Allatif (Cf. *ibidem*, et note 37, p. 161; ou p. 42 du texte arabe, édition de 1789): بالعظا, c'est-à-dire *bilidha*, ou au singulier *idhaya* عظاية, nom d'une petite espèce de lézard (*lacerta ocellata* de Forskal), à laquelle Démyry a consacré un article (*Ibidem*, p. 164, 165).

[2] Édition Tornberg, t. X, p. 456, *sub anno* 514. Cf. un passage d'Abd-Alwahid Almarrécochy (*The history of the Almohades*, édition Dozy, p. 166, lignes 1 et 2), où il est question d'une tribu appelée Aït-Ouéméghar أيت ومغار «ce qui signifie en langue arabe les Bénou Ibn-Ascheïkh.»

l'on traduit ce mot arabe. Dans le passage correspondant de la traduction, il est question d'un *touffu* impénétrable. C'est un *fourré* qu'il aurait fallu écrire, pour se conformer à l'usage de notre langue.

Une annexe qui recommande tout particulièrement la publication de MM. Dozy et de Goeje à l'attention des orientalistes, c'est un glossaire qui ne remplit pas moins de cent vingt-trois pages très-compactes, et où se trouvent expliqués tous les mots du texte publié par eux qui manquent dans le dictionnaire de Freytag, ou bien qui y sont interprétés d'une manière fautive ou insuffisante. Un ou deux articles, il est vrai, ont pour objet des significations qui se trouvent indiquées dans le dictionnaire de Freytag. Tel est *téhayyala* تحيل «se servir de ruses, ruser» (Freytag, *versute egit*). Sous la racine عدن *adana* «demeurer, rester fixe» (p. 343), on lit que معدن *ma'din*, qui en est dérivé, ne signifie pas proprement une mine, mais en général un endroit où quelque chose se trouve en abondance, de sorte qu'on dit : *ma'din* de bêtes de somme, de marchandises, de boucliers, etc. Cette remarque se trouvait déjà exprimée par Freytag dans les termes suivants : Proprius rei cujuslibet locus, ubi fixa manet. Comme preuve de ce sens du mot *ma'din*, j'ajouterai que, d'après un écrivain arabe-espagnol du commencement du XII[e] siècle, le calife Omar, fils d'Abd Alazyz ou Omar II, s'adressant à un descendant de Mahomet, lui donne les titres suivants : «Ô individu de la famille prophétique, ô siége (*ma'din*) de l'apostolat, etc.[1]»; et que, plus loin, le même auteur se sert de ces mots : وخرجت الحيّة من معدنها «le serpent sortit de son repaire (*madiniha*)[2].»

Plusieurs articles du glossaire en question occupent une certaine étendue, et forment autant de petites dissertations

[1] *Sirâdj-almolouc* ou le *Flambeau des rois*, par Mohammed Attortochy, manuscrit arabe de la Bibliothèque impériale, n° 892, fol. 44 r°, l. 6; ou fol. 21 r° de mon manuscrit.

[2] Manuscrit de la Bibliothèque impériale, fol. 63 r°, l. 8; de mon manuscrit, fol. 30 v°.

philologiques. Nous citerons dans ce nombre les mots سانية *saniya* (p. 320 à 324), عنق *annaka* et *onk* (p. 349), معونة *ma'ouna* (p. 350-352 et 389[1]) et قبو *kabou*, pluriel اقبا *akba* ou اقبية *akbiya* (p. 362 à 364). Mais tous les autres présentent plus ou moins d'intérêt pour l'arabisant, à qui ils permettront de combler de nombreuses lacunes du dictionnaire et d'en faire disparaître plus d'une erreur. Sous le mot قبالة *kabâla*, « impôt non prescrit par le droit canon, taxe, » on trouve cité un passage du marchand voyageur Ibn-Haoukal, qui vivait vers le milieu du x° siècle de notre ère. C'est l'auteur arabe le plus ancien chez lequel on ait encore signalé l'emploi de ce mot. On y lit, dans le chapitre relatif à l'Égypte : « La ville de Nestérawa est entourée par des eaux très-poissonneuses, et qui sont frappées d'une taxe (*kabâla*) considérable au profit du souverain. » Ce passage d'un écrivain exact et d'une date relativement ancienne peut fournir une nouvelle preuve en faveur de l'opinion qui tire le mot *gabelle* de l'arabe, par l'intermédiaire de l'espagnol *alcabala*.

Sous la racine خرط *kharatha* (p. 293), on voit que ce verbe signifie « tourner, façonner au tour des ouvrages de bois. » Il paraît, d'après deux passages de Kazouïny, que le substantif خرط *kharth*, dérivé de la même racine, a le sens de « tour. » On lit dans le premier de ces passages que le Thabaristân produit l'arbre appelé *hhalendj* خلنج, avec le bois duquel on fabrique des vases, des ustensiles, des plateaux et des écuelles, que l'on exporte à Rey; les artisans de Rey placent ces objets sur le tour يجعلونه فى الخرط une seconde fois, jusqu'à ce qu'ils aient reçu le dernier degré de fini, après quoi on les décore d'ornements[2]. Dans le second

[1] Aux passages de Makrîzy indiqués dans ce très-intéressant article on peut en ajouter un autre, où se trouve mentionné « le marché de l'ambre gris qui, du temps des Fathimites, était une prison connue sous le nom de *ma'ounah* » وسوق العنبر الذى كان اذذاك سجنا يعرف بالمعونة ; *Description de l'Égypte*, édition de Boulac, t. II, p. 97, article intitulé : سوق باب الزهومة.

[2] *Âthâr albilâd*, édition Wüstenfeld, p. 270, l. 17.

passage on lit que l'on transporte du Thabaristân à Rey des ustensiles et des meubles de bois de *khalendj;* que comme ce bois est dépourvu de poli, les gens de Rey le mettent sur le tour يتركها فى الخرط une seconde fois et le polissent [1].

Sous la racine ضيع on lit que ضيعة *dhaya* signifie « hameau, village, » comme en espagnol *aldea*, qui en dérive. Mais les éditeurs ne citent aucun autre exemple de cette acception que le passage même de leur auteur auquel se rapporte la note. En voici un, emprunté à Kazouïny : كان (الفردوسى) من دهاقين طوس له ملك فى ضيعة يظلمه عامل الضيعة « Firdaoucy (Ferdoussy) était au nombre des cultivateurs du voisinage de la ville de Thous. Il avait une propriété dans un village dont le chef le traitait injustement [2]; » et un autre extrait du *Sirâdj-almolouc* لا انكحك ابنتى الّا ان تجعلى فى صداقها ماية ضيعةٍ خراب « Je ne te donnerai pas ma fille en mariage, à moins que tu ne lui assignes à titre de douaire cent villages ruinés [3]. » De l'espagnol *aldea* on a fait dans le latin du moyen âge *aldea* [4], et en français *aldée*,

[1] *Athâr albilâd*, p. 251. Il est fait mention du bois de *khalendj* dans un autre endroit de Kazouïny (p. 234, l. 10), où il faut lire الخلنج au lieu de الخليج, que porte le texte imprimé.

[2] *Ibidem*, p. 278.

[3] De mon manuscrit, fol. 83 v°. Au lieu de انكحك, تجعلى et خرابٍ le manuscrit 892 donne انكحتك, تـعّجلى et خرابًا. Les éditeurs d'Édrîsî ont fait observer (p. 293), avec M. Lane, que خرابٌ est un adjectif, qui a le même sens que خَرِبٌ, et ils ont ajouté qu'il ne prend pas de terminaison féminine, remarque qui est confirmée par ce passage du *Sirâdj-almolouc*, et par un autre du même ouvrage (ms. 892, fol. 226 v°, l. 2; de mon manuscrit, fol. 116 r°).

[4] Cf. Ducange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, art. *Aldea*, n° 1. — Sous la racine لزم, MM. Dozy et de Goeje ont cité (p. 377, l. 2) un passage d'Ibn-al-Khathyb, où se trouve employé le mot ضُوَيعَةٌ *Dhaouya*, qui vient de la même racine que ضيعة *dhaya* et signifie « un hameau. » Le pluriel de ضيعة, ضياع, est encore employé, avec le sens de village, dans le *Sirâdj-almolouc* (ms. 892, fol. 239 r°; fol. 122 r° de mon manuscrit).

nom que l'on donne aux bourgs et villages à la côte de Coromandel.

Sous la racine فلفل *falfala*, il est observé que Freytag donne la première forme de ce verbe dans le sens de « crêper, » d'après J. J. Schultens, qui cite deux passages d'Abou'lfaradj, auxquels les savants professeurs de Leyde en ajoutent trois autres de différents écrivains. Je profiterai de cette occasion pour faire remarquer que l'adjectif verbal passif dérivé de cette racine a été reproduit incorrectement dans un passage des *Mille et une nuits*, où il faut lire مُفَلْفَلين *mofalfalyna*, au lieu de مُغَلْغَلين *moghalghalyna* [1], et qu'il se rencontre aussi employé dans le *Mostathraf*, à propos d'un saint personnage contemporain d'Omar, fils d'Abd-Alazyz, Atha, fils d'Abou Rabâh, qui était noir et avait les cheveux crépus مفلفل الشعر [2].

Dans un passage de la *Chrestomathie arabe* de Kosegarten (p. 61, l. 4), qui se trouve indiqué dans le glossaire d'Édrisî (*verbo* كرامة *carama*, p. 374, l. 2), je suis fort tenté de croire, d'après l'ensemble du récit, où il est question d'un contemplatif (*arif*), ou mystique, que le mot كرامات *carâmât* ne signifie pas seulement des marques d'estime [3], mais qu'il doit se prendre dans un sens qu'il a parfois dans la langue

[1] *Aventures de Sindbad le marin*, publiées par Langlès, à la suite de la *Grammaire arabe* de Savary, Paris, 1813, p. 494, l. 1. La même mauvaise leçon se retrouve dans la *Chrestomathie arabe* de Humbert, p. 213, l. 14. Quant à l'édition des *Mille et une nuits* publiée à Calcutta par Sir William Macnaghten, elle offre en cet endroit (t. III, p. 40) une rédaction différente.

[2] Édition lithographiée, t. I, p. 174, l. 2.

[3] Aux exemples de cette signification que donnent les éditeurs d'Édrisî, j'en ajouterai un, fourni par le *Sirâdj-almolouc*. Il y est question de la fille d'un roi qui, s'étant cachée sous des habits d'homme, avait été admise dans un monastère. Après sa mort, son secret fut découvert et les anciens compagnons de sa retraite tinrent conseil entre eux, afin de savoir quelle marque de considération, inconnue jusqu'alors, ils donneraient à ses restes mortels تشاوروا فى امره ماذا يحدثون له من الكرامة. Manuscrit 892, fol. 28 v°; ou fol. 80 v° de mon manuscrit.

des Soufis, et d'après lequel il exprime les actions extraordinaires et miraculeuses par lesquelles Dieu manifeste la sainteté de ses serviteurs [1].

A l'article عين *ayn* les deux savants hollandais font observer que l'expression عيون البقر *oyoûn albakar* « yeux de bœuf, » qui désigne proprement une très-belle espèce de raisins grands et noirs, est appliquée chez les Maghrébins à des prunes noires; que le mot *ayn* seul, singulier de *oyoûn*, a le même sens, et qu'enfin *bakar* s'emploie aussi isolément dans le sens de prune. Cependant ils n'en donnent aucun exemple, se contentant de faire observer que Pedro de Alcala traduit *prunier* et *prune* par *abcâra* (أبقارة), pluriel *abcâr* (أبقار), mots dont le dernier est une forme plurielle de *bacar*, dont on a fait ensuite un nom d'unité, en y adaptant la terminaison *a*. Puis ils ajoutent : « Faute d'avoir connu ce sens du mot *bakar*, les traducteurs d'Ibn-Batoutah sont tombés dans une singulière erreur, ce qui leur est arrivé fort rarement, car leur traduction est une des meilleures qui aient été faites. En parlant d'un arbre de l'Inde, le voyageur maghrébin dit (III, p. 127) : « Le fruit est pareil à de grandes courges وجلوده تشبه جلود البقر. » La traduction porte : « Et l'écorce à une peau de bœuf. » Il va sans dire que cette traduction est inadmissible et que بقر a ici le sens de *prunes*; en outre le pronom dans جلوده ne se rapporte pas à l'arbre, mais au fruit, de sorte qu'il faut traduire : « Le fruit ressemble à de grandes courges, et sa pelure à celle des prunes. »

La traduction des deux professeurs hollandais différant sensiblement de celle que j'ai adoptée pour ces mots d'Ibn-Batoutah, de concert avec mon collaborateur, j'ai cru devoir transcrire ici *in extenso* les motifs qu'ils font valoir en faveur de leur opinion. Mais, quelque disposé que je sois à m'incliner devant l'autorité des deux savants orientalistes de Leyde,

[1] Cf. Silvestre de Sacy, *Pend-Nameh* ou le *Livre des Conseils*, p. LXIV et p. 157.

il m'est impossible d'admettre ici la version qu'ils proposent. Outre que le sens de prune pour *bakar* seul ne me paraît pas suffisamment démontré, je pense que dans le passage en question d'Ibn-Batoutah il serait inacceptable. En effet, comment admettre que des fruits pareils pour leur volume à de grosses courges, à des potirons, auraient une enveloppe aussi mince qu'une peau de prune? Le fait, d'ailleurs, est contredit par le passage du voyageur missionnaire Perrin, que nous avons indiqué entre parenthèses dans notre traduction. On y lit que le fruit du jacquier (*autocarpus integrifolia*) est revêtu au dehors d'une tunique ou écorce épaisse, écailleuse, d'une couleur verte foncée. Cela peut se comparer assez bien à une peau ou cuir de bœuf, mais nullement à une peau de prune. D'ailleurs, Marsden, dans son Histoire de Sumatra, dit que l'enveloppe extérieure (*the outer coat*) du fruit est rude au toucher (*rough*)[1]. Enfin, le capitaine Robert Knox atteste que le fruit du jacks est aussi gros qu'un pain de dix-huit livres, qu'il a la couleur verdâtre et est tout hérissé de pointes[2]. Quant à ce qui concerne le pronom dans *djoloudoho*, il suffit de relire notre traduction, à partir de la troisième ligne de la page citée, pour voir que nous l'avons rapporté au fruit et non à l'arbre.

En terminant cette rapide revue de l'important fragment d'Édrîsî, si bien publié, traduit et annoté par les deux savants professeurs de Leyde, qu'il nous soit permis d'émettre un vœu : c'est qu'ils ne s'en tiennent pas à cette portion de l'ouvrage du géographe arabe, et qu'ils y joignent par la suite d'autres chapitres du même traité, notamment ceux qui concernent les pays de l'Europe autres que l'Espagne. C'est une tâche dont personne ne pourrait mieux s'acquitter que le savant orientaliste à qui l'on doit l'*Histoire des Arabes d'Es-*

[1] Ce passage de Marsden se trouve transcrit par feu Samuel Lee, dans sa traduction anglaise de l'abrégé des Voyages d'Ibn-Batoutah (*The travels of Ibn-Batuta*, p. 105, note).

[2] *Relation ou voyage de l'isle de Ceylan*, traduite de l'anglais, Amsterdam 1693, t. I, p. 35.

*pagne*, puisque à une connaissance très-solide de la langue arabe il joint l'intelligence de presque toutes celles de l'Europe moderne, et que l'enseignement dont il est chargé à l'université de Leyde l'a familiarisé avec l'histoire et la géographie du moyen âge.

CH. DEFRÉMERY.

---

*CATALOGUE DES MANUSCRITS ORIENTAUX DE LA BIBLIOTHÈQUE IMPÉRIALE*. Première série : Catalogues des manuscrits hébreux et samaritains. Paris, Imprimerie impériale, in-4°, 263 pages (1866).

Nous sommes heureux de pouvoir annoncer la publication si longtemps attendue de cette première partie du Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque impériale. Les obstacles qui en ont tant retardé l'impression étant à présent aplanis, on peut espérer voir paraître successivement et dans un temps raisonnable les autres parties de la collection.

Le plan adopté pour ce fascicule, et qui sans doute sera suivi dans tout le reste, répond parfaitement à ce qu'on doit exiger d'un travail de ce genre. A moins de descendre dans les détails et de multiplier les volumes à l'infini, vu les richesses de la Bibliothèque impériale, on devait se borner à donner de chaque manuscrit une notice succincte, suffisante pour établir son identité. On ne trouvera pas une phrase dans ce volume qui soit étrangère au sujet : ni discussions, ni citations inutiles, ni critiques. On comprend que les bibliothèques qui ne possèdent qu'un nombre restreint de volumes donnent à leurs descriptions un développement plus grand, quoique souvent inutile. L'écueil que l'auteur d'un catalogue doit éviter avant tout, c'est la vanité littéraire et la préoccupation de montrer son érudition. Il fait un travail très-utile, très-méritoire, mais un travail ingrat; il faut en prendre son parti. Du reste, les hommes compétents sau-

ront toujours reconnaître ce qu'il y a de science et d'études difficiles cachées dans un tel livre. Pour attribuer un ouvrage à tel auteur plutôt qu'à un autre, pour déterminer l'époque de sa composition, etc. plusieurs jours de recherches sont parfois nécessaires, et le résultat doit en être donné en quelques mots, sans discussion ni preuves à l'appui.

Voici comment s'exprime, sur la méthode qu'on a suivie, le rapport au Ministre de l'instruction publique, imprimé en tête du volume : « Des travaux importants relatifs à la littérature hébraïque, publiés dans ces dernières années, notamment plusieurs catalogues d'autres bibliothèques publiques et privées, nous ont beaucoup facilité notre tâche. Ces ouvrages nous ont dispensé souvent de donner à nos descriptions des développements qui, autrefois, auraient été inévitables. Nous citerons notamment le Catalogue des livres hébreux imprimés de la bibliothèque Bodléienne d'Oxford, véritable encyclopédie de la littérature hébraïque, qui nous a été d'un précieux secours. Nous avons voulu que nos descriptions fussent toujours suffisantes pour constater l'identité d'un ouvrage. Pour les ouvrages qui ont été publiés et qui par conséquent sont connus, au lieu d'en donner la description, nous nous sommes contenté d'indiquer la date et le lieu de l'édition. Souvent le texte imprimé a été collationné avec celui du manuscrit, et nous avons indiqué les principales différences entre les deux textes. Quant à la distribution des manuscrits, nous avons maintenu en général celle du Catalogue de 1739. Cependant, nous avons entièrement abandonné le classement par ordre de formats, fondé uniquement sur un signe extérieur et d'appréciation variable et souvent arbitraire. Nous avons, dans chaque chapitre, distribué les ouvrages, autant que possible, dans leur ordre chronologique, ou au moins dans l'ordre chronologique de leurs auteurs. Nous avons indiqué, en outre, l'âge des manuscrits, soit en transcrivant la date qu'ils portent eux-mêmes, soit en déterminant leur âge approximatif d'après les signes paléographiques. Nous nous sommes abstenu d'as-

signer une date à ceux chez lesquels ces signes de reconnaissance ne nous ont pas paru assez déterminants. »

On trouve dans ce Catalogue une innovation qui devrait être imitée généralement. Pour les manuscrits qui contiennent des collections de poésies de différents auteurs, on ne s'est pas borné à la désignation par trop vague de « Recueil de poésies, » qu'on trouve ordinairement dans les catalogues; mais comme ces recueils ne contiennent pas tous les mêmes pièces, on a indiqué le commencement de chacune d'elles dans l'ordre dans lequel elles se trouvent dans chaque manuscrit.

Le titre du cahier ne porte pas les noms des savants qui ont successivement pris part à ce travail; mais il est juste qu'on sache à qui on le doit. La description des manuscrits a été commencée par M. Munk, continuée par MM. Derenbourg et Franck, et terminée par M. Zotenberg, qui a ensuite été chargé de compléter, coordonner, publier et corriger le Catalogue entier. La dernière correction des épreuves a été faite par M. Derenbourg. C'est à son grand honneur que l'Imprimerie impériale a su conserver systématiquement l'excellente habitude des grands imprimeurs d'autrefois, de confier la dernière révision des épreuves à de véritables savants. — J. M.

---

*Dictionnaire géographique de Yacout*, texte arabe, publié par M. Ferdinand Wüstenfeld. Leipzig, quatre gros volumes in-8°.

Le dictionnaire géographique de Yacout a été signalé de tout temps comme un des principaux ouvrages qu'offre la littérature arabe. L'auteur, qui vivait dans la dernière moitié du XII$^e$ siècle et au commencement du XIII$^e$, vit de ses yeux une grande partie de l'Asie; de plus il était érudit, et comme il faisait le commerce des livres, il put profiter de bien des traités qui ne nous sont point parvenus. Déjà dans ce re-

cueil (*Journal asiatique* d'août-septembre 1860) je me suis étendu à ce sujet.

La publication du dictionnaire de Yacout présentait de très-grandes difficultés. Il y est traité de matières très-variées; on y trouve notamment un grand nombre de fragments de poésie; et comme les copistes ne sont pas toujours des hommes instruits, bien des endroits étaient altérés, bien des passages avaient été omis. Ajoutez à cela que les exemplaires sont rares.

Dans ces dernières années, la Bibliothèque impériale de Paris et la Bibliothèque royale de Berlin ont acquis des exemplaires; celui de la Bibliothèque de Paris a été offert par M. Schefer. M. Wüstenfeld, professeur à l'Université de Gœttingue et avantageusement connu par ses belles et bonnes éditions de l'*Adjayb-al-Makhloukat* et de l'*Atsar-al-Bilad*, de Cazouyny, du *Moschtarik* de Yakout, des Chroniques de la Mecque, etc. a pensé que le moment était arrivé de remplir cette grande lacune. Il a reçu communication des exemplaires de Saint-Pétersbourg, Paris et Berlin, et s'est mis aussitôt à faire une copie corrigée et complétée d'après les divers exemplaires. Pour les fragments de poésie, il a recouru aux ouvrages mêmes, à Paris, dans les différentes bibliothèques de l'Europe, soit par lui-même, soit par ses amis. La copie étant prête, il a commencé l'impression, et maintenant chacun peut avoir à sa disposition la première livraison, qui forme les 480 premières pages du premier volume. Pour donner une idée de l'état défectueux où se trouvaient les manuscrits, il suffira de dire que dans l'exemplaire de Paris, qui en général paraît être le meilleur de tous, les cartes étaient restées en blanc. Est-ce à dire que le texte établi par l'éditeur a reçu de prime abord toute la perfection désirable? Cela n'est pas probable. L'éditeur annonce lui-même dans l'avertissement provisoire placé en tête de la livraison, que de nouveaux exemplaires se présentent, et qu'il va se hâter de revoir de nouveau sa copie. Mais le fond existe. Après tout, M. Wüstenfeld exécute ici ce que

personne vraisemblablement n'aurait entrepris de longtemps. Que grâces donc lui soient rendues. L'édition se publie aux frais de la Société orientale d'Allemagne, qui a déjà tant fait pour les études de son ressort.

REINAUD.

---

*Ausführliches Lehrbuch der türkischen Sprache*, von Dr Jacob Goldenthal. Vienne, 1865, 8°. Impr. impériale.

L'auteur de cette nouvelle grammaire revendique, dans son avant-propos, le double mérite d'une exposition claire et exacte et celui d'une méthode nouvelle, indépendante des voies suivies jusqu'ici. Nous voudrions lui donner satisfaction sur ces deux points; mais si nous sommes heureux de rendre hommage à la clarté et à la netteté de ses définitions grammaticales (et c'est aux écoles allemandes qu'il appartient surtout d'apprécier ce mérite), nous avouons ne pas avoir su trouver dans ce livre soit un système nouveau, soit même un progrès sur les travaux si nombreux dont la langue ottomane a été l'objet depuis deux siècles.

Le plan suivi par M. Goldenthal ne diffère pas sensiblement de celui qui a été inauguré par Meninski dans ses *Linguarum orientalium institutiones* (Vienne, 1680). Chaque partie du discours y est étudiée dans sa structure si simple, qui est, on le sait, celle de tous les dialectes tartares; elle est suivie d'un examen abrégé des règles de la grammaire persane et de la grammaire arabe. A l'époque où Meninski rendait par ses ouvrages de si notables services à l'étude des trois principales langues musulmanes, le défaut ou l'insuffisance des traités élémentaires rendait indispensable l'usage d'une grammaire trilingue. Il n'en est plus de même aujourd'hui, grâce aux développements que les études grammaticales et lexicographiques ont reçus en Europe. Chacun des trois idiomes qui, par leur fusion, ont donné naissance au

langage parlé et écrit des Ottomans doit être étudié en soi et, autant que possible, simultanément; car de même qu'un dictionnaire *complet* de leur langue est tenu, par les Turcs eux-mêmes, pour une œuvre inexécutable, de même une grammaire où ces trois éléments constitutifs sont réunis ne peut qu'inspirer aux commençants une terreur légitime, sans les dispenser de recourir promptement aux traités particuliers composés pour chacune de ces langues. Au lieu de se charger de ce bagage inutile, M. Goldenthal aurait mieux fait, selon nous, de donner à l'étude de la syntaxe, à l'analyse de la période turque si embarrassée, si mal à l'aise dans ses vêtements d'emprunt, une place que nul travail scientifique ne doit désormais lui refuser. A défaut de la pratique de la langue vivante, l'auteur aurait pu trouver dans ses lectures, aussi bien que dans les grammaires de Viguier et de Redhouse, les éléments nécessaires à ce travail. On regrette de ne pas voir dans l'ouvrage de M. Goldenthal les traces d'une connaissance usuelle de la langue osmanli, de ses transformations et de son état actuel. Un trop grand nombre de mots s'y montrent avec une physionomie surannée : كيتمك pour كتمك *guitmek*, aller; دورت pour درت *deurt*, quatre; اوترمق pour اوطورمق *otourmaq*, s'asseoir. Mais l'orthographe turque est encore si peu fixée qu'il serait injuste de s'en faire une arme contre le grammairien, et tout au plus est-on en droit d'exiger qu'il tienne compte des formes qui ont pour elles la consécration de l'usage à Constantinople. Passons également sur quelques erreurs de prononciation, comme *eyi chikr* au lieu de *eyi chukur*, «bien, merci,» p. 186; ou sur la prononciation, soi-disant provinciale, *seviur, guidiur* (tout au plus prononce-t-on *seviir, guidiir*, à Erzeroum), opposée à celle de la capitale, *sevior, guidior*, v. p. 126.

Ces inexactitudes et d'autres du même genre, comme, p. 134, كتدكده au lieu de كتديكمده; p. 137, قلعيه au lieu de قلعهيه; «à la forteresse;» p. 143, فيلان au lieu de فلان, «un tel,» peuvent être considérées à la rigueur comme des

erreurs typographiques, excusables dans un livre où les exemples se trouvent en aussi grand nombre. Mais voici quelques inattentions plus graves que l'auteur voudra bien nous permettre de lui signaler. P. 48, à l'appui de la règle concernant l'accord de l'adjectif arabe avec le nom turc ou arabe, on trouve le paradigme حسن او et حسن بيت, «la belle maison;» il y a là une combinaison tout à fait arbitraire et que repousse le génie de la langue; il fallait dire كوزل او en employant deux mots d'origine turque, ou bien بيت حسن *beïti hassan*, avec l'*izafet* persan. Dans l'exemple précité, un Turc rejettera *hassan ev* comme une locution barbare, ensuite il lira *husni beit*, «la beauté de la maison.» — P. 75, en expliquant les altérations euphoniques que subissent certaines lettres finales, suivies du pronom possessif م, l'auteur donne pour exemple بوت «idole,» qui, uni au suffixe de première personne, se change en بودم par l'adoucissement du ت final en د; malheureusement cette règle, vraie en soi, ne s'applique qu'aux vocables turcs, et بوت étant un mot persan, l'exemple tombe à faux. — P. 90, «au lieu de *bou* et *chou*, ceci, cela, on trouve aussi, mais très-rarement (*aber sehr selten*) *ichbou* et *chôl*.» Qu'on ouvre le premier livre venu, depuis le conte populaire jusqu'aux ouvrages du style le plus pur, on trouvera à chaque page ces deux pronoms démonstratifs que le langage familier, lui aussi, est loin de répudier. — P. 94, «personne n'est venu, *hitch kimseh kimesneh guelmedy*.» Il est impossible de comprendre le rôle que joue ici *kimesneh* rapproché de *kimseh*, à moins que, dans la pensée de l'auteur, il ne soit destiné à donner plus de force à la négation. C'est là sans doute une de ces innovations auxquelles il est fait allusion dans l'avant-propos; mais il est douteux que les Turcs s'en accommodent. La même observation s'applique au dernier exemple de la page 182. — Plus loin, p. 204, après avoir défini l'emploi de la postposition جلين (limitée aujourd'hui au style poétique, ce qui aurait dû être dit) et de son abréviation لين, l'auteur ajoute que cette dernière perd quelquefois son ل et,

par mégarde sans doute, il donne comme preuve à l'appui le mot صباحين, « le matin, de bonne heure. » Mais, dans ce cas surtout, le *lam* n'est jamais supprimé et personne n'ignore que la seule forme adoptée est *sabahleïn*. — P. 208, « la postposition دە ajoutée à l'infinitif indique une action qui se fait dans le temps où l'on parle : يازمقدە يم, je suis occupé à écrire. » Cette explication est juste, mais elle s'arrête en route, et la lecture des ouvrages modernes aurait fourni la preuve que دە, en pareil cas, indique aussi très-souvent l'usage constant, la permanence, l'habitude, etc. En soumettant à l'auteur ces observations, qu'il nous aurait été facile de multiplier, nous avons voulu seulement lui prouver avec quel soin nous avons lu son livre et combien nous désirons voir perfectionner un travail consciencieusement élaboré, dont quelques imperfections de détail n'amoindrissent ni l'utilité, ni le mérite réel.

C. Barbier de Meynard.

---

*A handbook of Sanscrit literature, etc.* by George Small, London, 1866, Williams and Norgate, in-12 de xx et 208 pp.

*Multum in parvo*, c'est ce qu'on peut dire de ce tableau abrégé de la littérature sanscrite que nous donne le Révérend M. Small, qu'un long séjour à Calcutta et à Bénarès a familiarisé tant avec la langue ancienne qu'avec la principale langue moderne de l'Inde. Après avoir publié une édition de la grammaire hindoustani d'Eastwick, il met maintenant au jour non pas une grammaire sanscrite, car il en existe déjà un bon nombre, mais, ce qui vaut bien mieux pour les besoins actuels des lettrés, un tableau synoptique de la littérature de cette belle langue de l'Inde d'autrefois. L'utilité de cet ouvrage ne peut manquer d'être appréciée non-seulement par les étudiants, mais par ceux qui, déjà instruits des choses qui y sont traitées, les trouvent ici réu-

nies en résumé et de façon à les leur rappeler aisément dans l'occasion. La classification simple et naturelle que M. Small a adoptée rend, en effet, facile et commode l'usage de ce *compendium*, et le soin qu'a eu l'auteur d'employer pour les mots sanscrits les caractères dévanagaris ne peut que satisfaire l'indianiste qui aime à voir ces mots revêtus de leur costume indigène.

GARCIN DE TASSY.

---

*DELLA TIPOGRAFIA POLIGLOTTA DI PROPAGANDA*, discorso per Melchiorre GALEOTTI. Torino, 1866, 12$^{mo}$, XII, 106 pp.

Cette notice fait connaître le développement, la prospérité, puis la décadence de l'imprimerie de la Propagande et les tentatives qui ont été faites et qu'on fait en ce moment pour lui rendre son ancien éclat; et elle annonce les projets de publications nouvelles qu'on a en vue. Il y a même trois ouvrages dont l'impression est commencée, c'est à savoir : 1° *Il codice greco palimpsesto scoperto dai Monaci Basiliani di Grotta-Ferrata.* 2° *Variæ lectiones vulgatæ latinæ Bibliorum editionis*, dont il a paru deux volumes. 3° *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta.* C'est le chevalier Marietti, aujourd'hui à la tête de cette imprimerie, qui veut la relever et la mettre au niveau des établissements européens du même genre. La notice est suivie d'un appendice contenant des documents peu connus sur cette typographie, jadis célèbre surtout par la quantité de ses divers types orientaux et par les publications dans lesquelles ils ont été employés.

GARCIN DE TASSY.

---

飛龍報篇. *The Flying-Dragon Reporter*, in-folio.

Il vient de paraître, à Londres, sous ce titre, un journal rédigé en langue chinoise, destiné à donner aux populations de l'extrême Orient qui comprennent l'écriture idéographique, un résumé des nouvelles politiques de l'Europe, ainsi que des notices sur les progrès et les applications de nos sciences industrielles. Le directeur-fondateur de ce journal est le Révérend J. Summers, professeur au King's College, qui a essayé, dans ces derniers temps, de faire revivre en Europe un recueil anglo-chinois, le *Chinese Repository*, dont la publication avait été interrompue après vingt années d'existence et de succès scientifiques et littéraires.

Le nouveau journal de M. Summers, à la collaboration duquel est évidemment attaché quelque lettré chinois, a cela d'intéressant qu'il nous montre comment l'idiome écrit du Céleste-Empire peut se plier aux exigences des idées modernes et des inventions européennes. Il faut dire toutefois que le besoin d'exprimer en caractères idéographiques une foule de mots, n'ayant pas encore de correspondants accrédités en chinois, oblige le rédacteur à faire un usage fréquent de néologismes qui rendent son style souvent obscur, pour ne pas dire inintelligible. La multiplicité des noms propres occidentaux, figurés en signes phonétiques, ne contribue pas médiocrement à cette obscurité.

A cela près, le *Feï-loung-pao-pien*, s'il trouve des moyens d'existence dans le public, est peut-être appelé à rendre des services aux Chinois pour qui il est rédigé, et auxquels il fera connaître plus d'un fait curieux de notre civilisation dont ils seraient peut-être longtemps à soupçonner l'existence sans le secours d'un journal publié de la sorte à leur intention.

LÉON DE ROSNY.

*Catalogue des manuscrits arméniens de la Bibliothèque patriarcale d'Edchmiadzin*, par Jacques Garénian. Tiflis, 1863, 230 pag. in-4°.

Un arménien zélé vient de publier le catalogue complet de tous les manuscrits arméniens conservés dans le monastère d'Edchmiadzin, avec l'autorisation du feu patriarche Mathéos. C'est un service immense rendu aux études orientales et que nous nous faisons un plaisir de signaler à l'attention du public savant. Ce catalogue a été rédigé par ordre de matières; il comprend 2340 numéros. Tous les manuscrits les plus importants ont été décrits avec soin; les dates ont été fixées au moyen des deux ères arménienne et de la naissance du Christ. La préface, signée par M. J. Garénian, renferme un avis qu'il est bon de signaler; c'est que les orientalistes qui voudront obtenir la copie des manuscrits mentionnés dans ce catalogue pourront l'obtenir de l'administration du monastère, en soldant d'avance le prix de la copie et du papier.

Dans une lettre que Mgr Isaïe, patriarche arménien de Jérusalem et supérieur du couvent de Saint-Jacques, m'a fait l'honneur de m'écrire récemment, ce prélat m'annonce qu'il se dispose à faire publier le catalogue des manuscrits de Saint-Jacques, et que, dès que l'inventaire sera terminé, il le mettra sous presse dans la typographie de ce monastère, à laquelle on doit déjà des éditions de l'Histoire de Jean Catholicos (1843), de celle d'Élisée (1865), des prières de saint Éphrem le Syrien (1865), etc.

V. Langlois.

---

VENTE DE LA COLLECTION DE M. CAYOL.

Nous croyons devoir annoncer aux amateurs des lettres orientales la vente prochaine d'une assez importante collec-

tion, provenant de la succession de M. Henri Cayol, numismate distingué, décédé à Constantinople durant le choléra d'août 1865. Venu dans cette ville il y a plus de trente années, M. Cayol y fonda l'une des premières imprimeries qu'il y eût alors, et, depuis cette époque, il s'appliqua, selon ses goûts, à réunir, en médailles et en manuscrits, tout ce qui lui paraissait avoir un intérêt scientifique. — Le catalogue de ses livres orientaux manuscrits et imprimés a été dressé, à son décès, par un efendi ottoman, et forme une plaquette de 78 pages in-8°, lithographiées, renfermant l'indication, malheureusement trop sommaire, de 2,207 articles de manuscrits arabes, persans, turcs et djaghataï. Ces manuscrits, généralement remarquables, soit par leur contenu, soit par leur état de conservation, traitent des sujets les plus variés, tels que l'exégèse, l'histoire, la géographie, les sciences morales, politiques et philosophiques, la poésie, la grammaire, la rédaction, etc. et certains d'entre eux, tels que le *taqvim* et le *fezliké* de Hadji khalfa entre autres, sont autographes ou revus et corrigés par leurs auteurs. — Le catalogue se trouve, à Constantinople, chez M. Mille, liquidateur de la succession.

BELIN.

---

ERRATA.

Dans le n° de juin, pag. 558, il s'est glissé deux fautes typographiques dans la note relative à un journal arménien fondé au Caire. Il faut lire *արմաւենին* « la palme » et Փարիզ « Paris. » Je profite de cette occasion pour annoncer l'apparition d'un autre journal arménien qui se publie au couvent de Saint-Jacques, à Jérusalem, depuis le mois de janvier dernier, et dont l'éditeur est Mgr Isaïe, patriarche arménien; cette feuille s'appelle Սիոն « Sion. » Le journal Կիլիկիա « la Cilicie, » qui était rédigé à Paris et s'imprimait à Constantinople, a changé de nom et s'appelle actuellement Փունջ « le Bouquet. » Son rédacteur est M. Aladjadjian. — V. L.

JOURNAL ASIATIQUE.

DÉCEMBRE 1866.

# APERÇU DE LA LANGUE CORÉENNE,

PAR M. LÉON DE ROSNY.

DEUXIÈME ARTICLE [1].

Dans la première partie de ce mémoire, nous nous sommes attaché à faire connaître les éléments de l'écriture actuellement usitée par les indigènes de la Corée, et nous avons étudié le dialecte chinois de cette presqu'île dans ses rapports avec les dialectes analogues du Japon, du Foh-kien, du Kouang-toung et de la Cochinchine. Nous avons, en outre, essayé de réunir un petit nombre de renseignements sur le système grammatical de la langue coréenne et de signaler les analogies qu'on y découvrait avec les idiomes tartares de l'Asie centrale. Il nous reste à examiner quelques points de philologie et d'histoire

[1] Voyez le premier article dans le cahier de mars-avril 1864, 6e série, t. III, p. 287 et suivantes. Dans tout le cours de ce travail, les noms relatifs à la Corée ont été transcrits suivant l'orthographe coréenne, sauf un certain nombre de cas où l'on s'est servi de l'orthographe chinoise, ce qui a été indiqué d'ailleurs par un astérisque *.

qui se rattachent directement à notre sujet et aux conclusions ethnographiques que nous avons été tenté d'en tirer. Plus tard nous essayerons de développer nos idées au sujet d'une civilisation encore si peu connue et cependant si digne de l'être, eu égard à ses rapports avec les principales civilisations de l'extrême Orient et même de la région moyenne du continent asiatique. En attendant, bornons-nous à poser la question sur des bases qui nous paraissent solides et à l'appuyer sur les documents orientaux qui ont été mis à notre disposition.

### V. — DE L'INFLUENCE DES MIGRATIONS BOUDDHIQUES SUR LE DÉVELOPPEMENT DE LA LITTÉRATURE EN CORÉE.

On a vu, dans ce que nous avons dit de l'alphabet coréen, que la plupart des consonnes de cet alphabet présentaient de singulières analogies de formes avec les consonnes de l'alphabet tibétain; nous n'avons pas cru cependant devoir nous hâter d'en tirer les conséquences qu'il semblait naturel au premier abord de déduire de cette comparaison. Néanmoins il est intéressant d'examiner les faits historiques que l'on peut rattacher plus ou moins directement à ce curieux problème de philologie, avec l'espoir de nous rapprocher ainsi du but qu'il serait si désirable d'atteindre.

Les annales chinoises et mandchoues des dynasties tartares qui ont successivement occupé, durant le moyen âge, le trône de la Chine, nous apprennent que les *Ouigours* et les autres populations d'origine

turque entrèrent de bonne heure en correspondance diplomatique avec le Céleste Empire, et cela au moyen de caractères qui leur étaient particuliers. Nous savons également que les Tartares *Tsi-tan*, établis en Chine vers le milieu du xe siècle, avaient un alphabet particulier, et que les *Nìu-tchĭh*, rivaux du *Liao* et fondateurs de la dynastie des *Kīn*, dans leur orgueil national, voulurent aussi posséder un alphabet particulier qui fut composé par décret, mis en usage dans l'empire, et employé pour des traductions de quelques-uns des plus célèbres ouvrages de Confucius et de son école[1]. Tous ces alphabets, de provenance officielle, furent plus ou moins basés sur les écritures alors connues et usitées dans l'Asie orientale, et il paraît tout naturel de supposer qu'il en était de même de l'écriture coréenne.

La civilisation, bien que très-ancienne dans le pays de *Tchô-sen*, si l'on en croit les historiens de la Chine et du Japon, y demeura longtemps dans un état fort rudimentaire. Il parut donc peu probable que cet alphabet coréen eût été inventé de toutes pièces par les indigènes, surtout eu égard à sa perfection relative, si on le compare d'un côté à l'écriture idéographique infiniment complexe de la Chine, de l'autre à l'écriture syllabique du Japon, qui n'est jamais parvenue à noter les consonnes, abstraction

[1] Voyez, pour plus de détails sur cette intéressante question, la notice que j'ai donnée dans la *Revue orientale et américaine*, 1re série, t. VI, p. 376 et suivantes, sur les Nìu-tchĭh, leur langue et leur littérature.

faite des différentes voyelles qui peuvent leur être attachées. Ensuite, on était porté à croire que l'on avait dû former cet alphabet soit avec des fragments de caractères chinois, comme l'alphabet japonais *kata-kana*, soit avec des signes idéographiques employés phonétiquement comme dans l'écriture introduite dans l'île de Nippon en l'an 1001 de notre ère par le moine *Zyak-seó*[1], soit enfin avec des éléments de caractères chinois combinés de façon à former de nouveaux signes idéographiques, comme cela a eu lieu chez les Annamites[2] et probablement aussi chez les Nìu-tchĭh.

Divers ordres de faits pourraient servir à appuyer de telles conjectures. Si des travaux récents ne permettent plus de supposer avec Abel Rémusat que l'alphabet des *Kīn* ait été identique avec celui du *Tch'áo-sīen** (lequel en diffère considérablement), M. Wylie croit qu'il n'en est pas de même de l'alphabet des *Líao*[3]. A part les conséquences qu'on pourrait tirer de la proximité du pays des Coréens et de celui des Líao, « l'apparence des caractères de ces derniers, dit le savant orientaliste anglais[4], comparée avec les renseignements que nous avons du

[1] Voyez ma notice sur l'écriture au Japon, d'après les documents originaux, dans la *Revue orientale et américaine*, première série, t. VIII, p. 202 et suiv.

[2] Cf. Cortambert et de Rosny, *Tableau de la Cochinchine*, publié sous les auspices de la Société d'ethnographie, 3ᵉ partie.

[3] Cf. M. Wylie, dans le *Journal of the R. Asiatic Society*, 1860, t. XVII, p. 331 et passim.

[4] Wylie, *loc. citat.*

*Tsi-tan*, d'après les historiens chinois, semble favoriser cette supposition. Ces renseignements nous disent que les caractères étaient formés par une modification de l'écriture dite des bureaux, ou *Li-choū*, et il ne faut pas un grand effort d'imagination pour reconnaître de la ressemblance entre les éléments de l'écriture coréenne et les caractères chinois de la dynastie des Hàn. Le système de groupement des caractères coréens répond également à celui de l'inscription de *Kìen-tchœōu* (dans le Chen-si) en écriture *kīn*. L'ordre de succession observé dans les mots écrits en coréen est d'abord en haut à gauche, puis à droite, puis enfin en bas ; et la présomption est que la même règle préside à la composition de l'écriture *nìu-tchĭh*. »

Sans vouloir repousser absolument l'induction de M. Wylie, il nous semble qu'il s'élève à l'encontre de fortes objections qu'il n'a pas suffisamment écartées, et même, dans le passage précédent, quelques inexactitudes qui, bien que légères en apparence, acquièrent cependant du poids dans une question encore si obscure et abordée au moyen de si nombreuses hypothèses. Que les écritures des *K'ī-tān* et des *Lîao* soient des dérivations du *Li-choū*, c'est ce qu'il faut admettre sur la foi des historiens chinois; que l'on dise même que le mode de tracer des caractères coréens est le même que celui du *Li-choū*, c'est ce qu'on peut encore admettre; mais ce qu'il faut absolument repousser, c'est une parenté réelle entre l'écriture relativement si parfaite du *Tch'âo-*

*sien* et les tentatives avortées des conquérants tartares pour donner aux peuples de l'autre côté du *Tch'ăng-pĕh-chăn* une écriture nationale. Ensuite rien ne prouve que le mode de groupement des signes coréens et kīn soit identique : l'examen de l'inscription publiée par M. Wylie établit évidemment le contraire. Enfin l'illustre sinologue est dans l'erreur quand il indique l'ordre de succession des lettres dans les mots coréens (qui peuvent non-seulement se grouper comme il l'indique, mais tout autrement encore), et sa présomption relative à l'écriture des *Nìu-tchĭh* n'a plus de raison d'existence.

M. Wylie, dans le beau travail que nous venons de citer, reconnaît, il est vrai, qu'il y a beaucoup de force dans l'hypothèse basée sur la ressemblance frappante du coréen et du dêvanâgarî (écriture étroitement liée au tibétain), et sur l'arrivée de moines bouddhistes apportant dans le Tch'âo-sien, avec la doctrine de Çakya-mouni, les principes de l'écriture indienne. Le savant sinologue croit cependant devoir rester dans le doute à ce sujet, parce qu'il lui paraît « improbable que cette tribu tartare ait spontanément inventé un alphabet pour sa langue, et que rien ne l'oblige à croire qu'il se soit trouvé en Corée des prêtres bouddhistes ayant la connaissance des principes sur lesquels reposent les langues écrites de l'Inde et du Tibet[1]. »

On le voit, l'opinion de M. Wylie, pour être favorable à l'origine himâlayenne de l'alphabet coréen,

[1] *Journ. of the R. Asiatic Society*, t. XVII, p. 343.

a seulement besoin d'être fortifiée par des témoignages historiques sur le caractère des missions bouddhiques en Corée et sur l'influence qu'elles ont pu avoir sur le développement intellectuel du peuple de cette péninsule. C'est en effet là que se trouve toute la question, et c'est là le point sur lequel il convient de nous arrêter.

Les historiens chinois et japonais sont unanimes pour nous dire que la religion dominante de la Corée est depuis longtemps le bouddhisme[1], que cette religion y a été introduite vers la fin du IVe siècle de notre ère par des religieux chinois, et enfin que c'est en passant par cette presqu'île que la foi de Çakya est parvenue jusqu'aux îles du Japon, où elle est devenue bientôt très-florissante et où elle a produit des sectes dont les doctrines élevées n'ont jamais été dépassées en Orient[2]. C'est également de la Corée que sont venus au Japon pour la première fois les anciens monuments de la littérature chinoise. Les États de *Koraï*, de *Păïk-tse* et de *Sin-ra*, qui apportèrent un tribut aux mikados dès la septième année du règne de *Ô-zin-ten-ô*, envoyèrent la seizième année de ce règne le célèbre *Ô-nin*[3], qui introduisit au Japon,

[1] Voyez à ce sujet, et sur les autres religions de la Corée, mes *Études asiatiques de géographie et d'histoire*, p. 118.

[2] Cf. mes *Études asiatiques*, p. 323, et Siebold, *Pantheon von Nippon*, p. 36.

[3] *Ô-nin* (王ワウ仁ニン) fut envoyé au Japon par le roi *Kiœou-sou-wâng** de Păik-tse, à la demande du mikado *Ô-zin*, qui le chargea de l'instruction de ses fils. On lui attribue l'introduction de l'écriture dans les îles de l'extrême Orient, où il existait déjà cependant

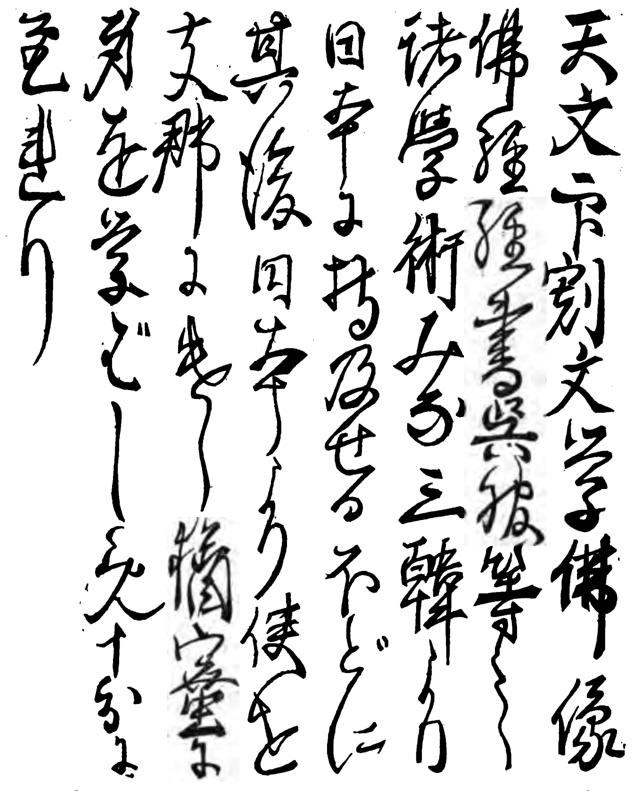
avec les lettres du Céleste Empire, un exemplaire du *Lún-yù* (Dissertations philosophiques de l'école de Confucius) et un autre du *Ts'ien-tszé-wên* (le Livre des mille caractères)[1]. Sous le règne de *Keï-taï* (507-531 de notre ère), un autre lettré du pays de *Päïk-tse* apporta au Japon les *Où-king* (les Cinq livres canoniques de l'antiquité chinoise), et, quelques années plus tard, c'est-à-dire la 13e année du règne de *Kin-meï* (552 de notre ère), une ambassade venue encore de *Päïk-tse* amena dans les îles du Nippon deux savants religieux bouddhistes qui, après y avoir répandu les livres sacrés de leur culte, s'établirent dans le pays et y formèrent des disciples.

D'autres documents originaux permettent de faire remonter plus haut l'influence littéraire de la Corée sur le Japon, et l'histoire rapporte qu'à la suite de la fameuse expédition de l'impératrice *Zin-kô* en Corée, des lettrés de cette presqu'île apportèrent à la cour japonaise les doctrines de Confucius et les principaux écrits de ses disciples. D'autres faits, qu'il serait trop long de discuter ici, tendent à établir que, même avant le règne de cette princesse, les Coréens avaient apporté aux îles de l'extrême Orient les premiers éléments des sciences et des lettres continentales.

un système de signes figuratifs, d'ailleurs fort grossier, avec lequel on parvenait à conserver le souvenir des faits les plus importants de l'histoire nationale. Je me borne à mentionner ce système d'écriture figurative, ne possédant pas encore assez de renseignements à son sujet pour en traiter avec développement.

[1] *Sin-sen-nen-fró*, fol. 19 v°.

Le développement intellectuel de la Corée dès les premiers siècles de notre ère est reconnu par tous les lettrés japonais, et l'un de mes savants amis de Yédo, M. *Foukoŭ-tsi Gen-itsi-rô*, n'hésite pas à déclarer qu'il considère la Corée comme le berceau de la civilisation de son pays :



« L'astronomie, l'imprimerie, l'écriture, les figures bouddhiques et les livres sacrés de cette reli-

gion, les livres canoniques et les livres classiques de la Chine, les tissus de soie[1] et toutes sortes d'autres connaissances et de sciences, dit-il, sont venus du pays des *San-kan*, d'où ils se sont répandus dans le Nippon. Par la suite des ambassades envoyées du Japon en Chine ont permis d'étudier ces sciences avec plus de précision et ont assuré leur perfectionnement. »

Or les *San kan* (en chinois: 三韓 *Sān-hân**) formaient précisément, sous la dynastie des *Ts'în*, trois États de la partie méridionale de la Corée qui furent conquis par les Japonais sous leur impératrice *Zin-kó*. Ces trois États sont désignés, dans les auteurs chinois, sous les noms de *Mà-hân**, de *Chîn-hân* et de *Pîen-hân*[2]. La grande Encyclopédie japonaise[3] les identifie avec les pays plus connus des orientalistes sous les noms de *Sin-ra*, de *Koréï* et de *Fak-saï*[4].

Les faits qui précèdent suffisent, ce me semble,

[1] L'art d'élever les vers à soie fut introduit dans le *Tch'âo-sien* par *Ki-tszè* (XII[e] siècle avant notre ère), et se répandit rapidement dans toutes les parties de la péninsule coréenne. Les habitants du pays de *Mà-hân*, notamment, le connaissaient et savaient fabriquer des tissus de soie. (Voy. *Wên-hien-t'ōung-k'ăo*, livre CCCXXIV, p. 6 et 10.)

[2] Le *Wên-hien-t'ōung-k'ăo* (livre CCCXXIV) renferme sur ces trois États des notices étendues qu'il serait intéressant de traduire, bien qu'elles renferment de nombreuses inexactitudes.

[3] *Wa-kan-san-saï-dzou-yé*, Section ethnographique, livre XIII, p. 8.

[4] Voyez, sur ces pays, la notice sur la géographie physique et historique de la Corée (avec carte), dans mes *Variétés orientales*, p. 313 et suiv.

pour démontrer que la Corée jouissait des bienfaits de la civilisation depuis des temps très-reculés, que les lettres y étaient cultivées, et que, pour implanter le bouddhisme dans un pays où la morale de Confucius comptait de nombreux admirateurs, il fallait que les missionnaires de cette religion nouvelle fussent doués de connaissances profondes autant que de talent oratoire. Si on ajoute à cela que depuis l'introduction du *bouddhisme de la Corée* au Japon les relations entre les deux pays sont devenues de plus en plus fréquentes, on ne peut plus douter de l'intelligence des lettres indiennes dans la péninsule de l'extrême Orient. Nous savons en effet que l'enseignement du sanscrit se propagea dans le Nippon bientôt après les premières prédications de la foi de Çakya-mouni dans cette île, et que des caractères dérivés du dévanâgarî, ou plutôt de l'écriture antique du Népal connue sous le nom de *landza*, furent employés par les bonzes pour la reproduction des livres sacrés du bouddhisme. Deux sectes, désignées sous le titre de 眞言 *Sin-gon*[1] et de 天台 *Ten-daï*, lesquelles ont été illustrées par le célèbre docteur *Kô-bô Daï-si* (le Grand maître qui propage la loi), ont notamment admis en principe l'usage des caractères indiens, qui, s'ils ne sont plus usités aujourd'hui dans les masses que comme des signes talismaniques, n'en ont pas moins servi

[1] La secte bouddhique dite *Sin-gon* s'honore d'avoir été instituée par le célèbre *Kô-bô Daï-si*, l'un des hommes les plus vénérés des

pendant longtemps à la rédaction de tous les grands ouvrages que les disciples de ces deux sectes ont composés pour l'exégèse et le développement des dogmes bouddhiques. Les travaux japonais sur la grammaire sanscrite, dont il est parvenu quelques fragments en Europe, corroboreraient au besoin l'opinion qui vient d'être émise.

Japonais. Voici, à son égard, un passage qui me paraît important pour mon sujet et qu'on me permettra de citer ici :

眞言
弘法大師嵯
峨大皇ノ時
弘法詔ヲ奉シ
入唐シ夫ヨリ
渡天シ佛經
佛像ヲ以テ歸
朝シ一宗ヲ達ツ
是眞言（シンゴン）ナリ

*Sin-gon, Kô-bô Daï-si, Saga Ten-ô no toki Kô-bô mikotonori-wo hô-si nyoû tô-si. Sore-yori tô ten-si; bouts-kyô, bouts-zô-wo motte ki-tsyô si; is-syoû-wo tatsou; kore Sin-gon nari.*

« Secte *Sin-gon* : *Kô-bô* « le grand maître. » — Sous le règne du mikado (empereur) *Sa-ga Ten-ô*, Kô-bô reçut l'ordre de se rendre en Chine. De là il passa dans l'Inde*, d'où il rapporta les livres sacrés du Bouddhisme, ainsi que les images de cette religion. Il inaugura alors une doctrine nouvelle au Japon, qui fut la secte appelée *Sin-gon* « Parole de vérité. »

* Le texte porte 天（テン） *Ten* « le ciel, » au lieu de 天竺 *Ten-zik* « l'Inde, » ce qui est, sinon défectueux, comme je le pense, au moins embarrassant pour le lecteur européen.

Il n'y a donc point de motifs suffisants pour repousser le système suivant lequel l'alphabet coréen serait dérivé d'une écriture indienne et devrait son origine aux missions bouddhiques qui ont contribué à la civilisation de la presqu'île et de l'archipel de l'Asie orientale. Sans admettre précisément que cet alphabet soit basé sur celui du sanscrit, comme le pense le savant M. Edkins, il faut reconnaître, je crois, que c'est de l'écriture de cette dernière langue que l'écriture coréenne tire son principe rigoureusement alphabétique (voyelles et consonnes distinctes), et que ses consonnes ont été imitées soit des consonnes tibétaines, soit de toute autre écriture dérivée de celle-ci. Quant aux voyelles, il est bien difficile de les rapporter à une source indienne, et, jusqu'à nouvel ordre, il faut les supposer d'invention indigène. On peut en dire autant de trois sur quatre des consonnes imaginées pour servir à la transcription des sons étrangers : les Coréens les ont formées identiquement suivant le procédé adopté par les Grecs modernes, qui, n'ayant pas conservé de nos jours les sons *b* et *d*, les rendent au moyen de groupes: $\overline{\mu\pi} = b$, $\overline{\nu\tau} = d$[1]. — Quant à l'origine de la lettre Δ, elle m'est également inconnue.

Après avoir établi la provenance indienne des lettres de la Corée, il serait intéressant de mentionner les principaux monuments de la littérature bouddhique de cette presqu'île. Un peuple qui possède une foule d'ouvrages d'histoire, de médecine,

[1] Dans le *Chinese and Japanese Repository*, t. II, p. 43.

de poésies, de romans[1], etc. et dont les instincts de dévotion sont profondément développés, ne peut manquer de posséder beaucoup d'écrits religieux, d'autant plus que, suivant une règle monacale, chaque bonze doit copier dans sa vie un certain nombre de livres de son culte. Voici les titres de trois d'entre eux qu'il m'a semblé possible d'identifier avec des ouvrages connus des indianistes; ce sont les suivants :

1. 묘 법 련 화 경 — *Myŏ-pæp-ryæn-hoa-kyæn* « Le Livre sacré de la Fleur de lotus de la Belle Loi. » Traduction du sixième dharma (*Saddharma poundaríka*), connu par l'édition française qu'en a donnée Eugène Burnouf.

2. 관 인 경 — *Kouan-'in-kyæn* « Le Livre sacré de la déesse Kouan-in, » (sanscrit : *Avalôkitêçvara soûtra*). L'ouvrage, connu en Chine sous ce titre, ou des extraits de cet ouvrage sont très-répandus dans tout l'extrême Orient.

3. 금 강 셩 경 — *Koum-kang-syæng-kyæn* « Le saint livre du diamant. » C'est probablement une traduction du premier dharma (*Vadjratchhêdikâ Pradjñâ-pâramitâ-soûtra*), ouvrage de philosophie, qui renferme la partie spéculative la plus élevée du bouddhisme, et qui n'a pas encore été traduit[2].

[1] M. Rispal, dans le *Recueil de publications de la Société havraise d'études diverses*, 1862, p. 313.

[2] Voyez, sur cet ouvrage, Schmidt, dans le *Bulletin scientifique de l'Académie impériale de Saint-Pétersbourg*, t. I, p. 145, et dans les *Mémoires* de la même Académie, t. IV, p. 126.

Je m'abstiens de mentionner deux autres titres d'ouvrages que j'ai recueillis, mais dont je crains de n'avoir pas compris le sens.

### VI. — APERÇUS SUR L'ETHNOGRAPHIE DE LA PRESQU'ILE CORÉENNE.

Jusqu'à présent nous ne connaissons que trois savants (Klaproth, M. de Siebold et l'abbé Callery) qui aient tenté d'aborder la question de l'ethnographie de la Corée, question d'autant plus complexe que cette presqu'île a été moins explorée, et que sa langue a été délaissée par les orientalistes. Il me semble cependant que, quand bien même nos voyageurs tarderaient encore longtemps à visiter cette dernière *terra incognita*, on pourrait faire progresser la science et peut-être même résoudre la plupart des problèmes ethnographiques en recherchant d'abord et en traduisant ensuite les nombreux écrits que les historiens chinois et japonais ont rédigés sur la matière. Nous manquons en Europe, il est vrai, de plusieurs de ces écrits les plus importants, mais nous avons déjà des ressources suffisantes pour esquisser le tableau des éléments de population qui font en ce moment l'objet spécial de nos études.

Toutefois, avant d'entreprendre cette esquisse, il nous paraît utile de résumer l'opinion des trois savants dont il a été parlé tout à l'heure, et de signaler les faits les plus importants qu'ils ont recueillis dans le cours de leurs investigations.

Klaproth est, je crois, le premier orientaliste qui

nous ait parlé de la Corée avec une connaissance très-élémentaire de l'idiome des indigènes. Les renseignements qu'il avait obtenus sur ce sujet dans les livres chinois furent néanmoins accueillis comme une révélation pour la science, et dès lors la péninsule de l'extrême Orient, bien qu'environnée d'épaisses obscurités, laissa entrevoir les intéressantes études auxquelles elle pouvait donner lieu.

Le savant sinologue allemand constata tout d'abord la multiplicité des éléments constitutifs du peuple actuel du Tch'âo-sïen, dont le plus considérable descend, à ses yeux, d'une nation de l'Asie moyenne qui a disparu depuis longtemps de son ancienne patrie, laquelle, située au nord du Tchi-li, province chinoise, comprenait le Liao-toung et s'étendait jusqu'au cours supérieur du fleuve appelé actuellement *Sounggari oula* par les Mandchoux[1]. Il ajouta que « les ancêtres des Coréens formaient une souche de peuples différents de tous leurs voisins, Chinois, Tongouses, Mandchoux et Mongols[2]. »

Quelques documents japonais, accompagnés de traductions hollandaises rédigées par les interprètes indigènes du comptoir de Dé-sima avec l'assistance de M. Titsingh, notamment une version entière mais assez imparfaite du *San-kok-tsou-ran* (Aperçu des Trois-Royaumes, orné de cartes), et une autre également défectueuse du *Nippon-ô-daï-itsi-ran* (Coup d'œil sur les dynasties des souverains du Nippon),

[1] *Nouveau journal asiatique*, t. III, p. 42.

[2] *Loco citato.*

lui fournirent de précieuses données sur les relations des Coréens avec ce dernier pays. Enfin il trouva dans le *Tâï-ts'ïng-yïh-tòung-tchi* (Géographie générale de la dynastie chinoise la Très-Pure), ouvrage chinois dont une partie importante est consacrée aux peuples étrangers à la Chine, et peut-être aussi dans quelques autres sources originales, des notions chronologiques succinctes sur les principaux États qui se sont constitués en Corée, et principalement sur ceux des *Sām-hān* ou des Trois Hân*.

Avec ces documents, on eût pu aborder sérieusement l'ethnographie coréenne, si l'on eût possédé un vocabulaire suffisant pour l'interprétation des mots principaux de cette langue et quelque idée de sa grammaire. Malheureusement ces ressources faisaient défaut à l'époque où écrivait Klaproth, et d'autres occupations ne lui permirent pas de poursuivre ses recherches dans plusieurs livres chinois dont il sera question plus loin et qui eussent apporté à l'érudition un inappréciable secours pour le sujet qui nous occupe ici.

M. de Siebold n'a pas cherché à écrire une monographie ethnographique sur les Coréens. Ce qu'il nous dit de ces derniers se borne aux renseignements qu'il a recueillis au Japon, tant de la bouche des insulaires que de celle d'une troupe de Coréens naufragés auxquels il fut présenté par hasard dans un hôtel du prince de Tsou-sima.

Suivant le savant voyageur allemand, la nation coréenne se compose de deux races parfaitement dis-

tinctes. L'une est d'une stature supérieure à celle des Japonais, bien que n'excédant pas d'ordinaire cinq pieds et demi. On la reconnaît aux caractères suivants : face large et grossière, pommettes saillantes, mâchoires fortes, écrasement de la racine nasale, ailes du nez larges, bouche assez grande avec de larges lèvres, apparente obliquité des yeux, cheveux roides, épais, noirâtres, tirant souvent sur le roux[1], sourcils épais, barbe rare, teint couleur de froment, jaune tirant sur le rouge. Ces caractères rapprochent, au point de vue anthropologique, les Coréens de la race mongole.

L'autre type, au contraire, se distingue par une racine nasale élevée, des pommettes peu proéminentes, une barbe plus développée, un sommet de la tête un peu moins aplati, un front droit, et une conformation des yeux qui se rapproche du type européen[2]. La présence de l'élément caucasique en Corée ne doit pas surprendre, car cette péninsule a été bien autrement ouverte aux migrations occidentales que le Japon, et cependant, dans ce dernier pays, ainsi que me l'a observé M. de Quatrefages, on trouve des individus qui présentent

[1] J'ai constaté un cas de chevelure de ce genre parmi les Japonais au milieu desquels je me suis trouvé, et j'en ai recueilli un échantillon comme présentant une anomalie curieuse à étudier. Je me propose de soumettre cet échantillon, aujourd'hui déposé dans les collections de la Société d'ethnographie de Paris, à l'examen microscopique de M. le docteur Pruner-Bey, dont on connaît les curieuses recherches sur l'anatomie des cheveux.

[2] Siebold, *Archiv zur Beschreibung von Japan*, Nippon VII (Die Neben-und Schutzländer von Japan), p. 3-4.

d'une manière surprenante les caractères les plus distinctifs de la race à laquelle nous appartenons.

A part ces données générales, nous devons à M. de Siebold la publication d'un curieux mémoire de M. Hoffmann sur les rapports de la Corée avec la Chine et le Japon, mémoire dans lequel on trouve de nombreux faits historiques dont on peut tirer parti pour la connaissance des peuples divers de la Corée, mais qui, conçu à un point de vue spécial, laisse encore à écrire un tableau ethnographique de la nation coréenne.

L'abbé Callery, le dernier qui ait traité de l'ethnographie de la Corée, pays pour lequel il avait été nommé missionnaire apostolique, a adressé au ministre de l'Instruction publique un mémoire d'un intérêt incontestable, mais dont les conclusions, au point de vue où nous nous plaçons ici, ont été pour le moins fort précipitées. Dans ce travail, l'auteur annonce « un fait très-important dont la découverte pourra peut-être faire époque dans la science ethnographique. » Le langage coréen forme, suivant lui, « le chaînon si longtemps et si inutilement recherché, par lequel *la race chinoise se rattache aux races indiennes.* » Et plus loin, pour expliquer son idée, il ajoute : « Les points de contact que l'on a raisonnablement, mais inutilement, cherchés dans la langue chinoise, se trouvent, à n'en pas douter, dans la langue coréenne, qui est polysyllabique, c'est-à-dire que les mots dont elle se compose sont souvent formés de plusieurs syllabes

et quelquefois d'un bon nombre. Presque tous les mots ont une racine dérivée du chinois; mais comme les mots chinois sont toujours monosyllabiques, les syllabes additionnelles des mots coréens sont empruntées d'autres langues (?) offrant les mêmes caractères de polysyllabisme. Les expressions coréennes contiennent donc deux éléments également importants, que nous pourrions, en quelque sorte, appeler la « matière » et la « forme; » le premier, l'élément radical, consistant en une syllabe chinoise, exempte d'inflexions, fournit l'idée première attachée au mot; le second, l'élément modifiant, consistant en une ou plusieurs syllabes ajoutées à la syllabe radicale et sujettes à variations, est destiné à donner à l'idée générale les différentes modifications dont elle est susceptible. Cet élément, analogue aux finales variables des mots latins, est indubitablement emprunté à une langue aussi différente du chinois par son génie que par sa richesse. Au moyen des syllabes modifiantes, le coréen possède des déclinaisons et en général toutes les catégories grammaticales qui donnent de la perfection à une langue en multipliant les idées. Le mot chinois qui forme la racine du mot coréen n'appartient souvent plus à l'époque actuelle. Ce fait est de la plus haute importance en ethnographie, parce qu'il peut servir à fixer avec certitude l'origine de la nation coréenne. Suivant la caste de celui à qui on parle, le langage coréen revêt des formes différentes, soit dans le style, soit dans le mot. Un

étranger qui n'aurait appris, par exemple, que le langage propre à la troisième caste ne comprendrait rien au langage de la première.

« On doit conclure de tout ce qui précède, ajoute Callery, que la famille coréenne, quoique reléguée aux extrémités orientales de l'Asie, vient se placer, sous le rapport ethnographique, entre les deux plus anciennes races du monde, auxquelles elle semble donner la main, je veux dire entre la race indienne et la race chinoise. »

Ce que dit le savant que je viens de citer au point de vue de l'origine chinoise des radicaux coréens me paraît très-vraisemblable et, dès l'abord, on est tenté de le supposer. Mais entre un fait supposé et un fait prouvé il y a un abîme, et Callery ne paraît pas s'en apercevoir : il énonce ce qu'indistinctement on peut croire une vérité, mais voilà tout; la question n'a pas avancé d'un pas. Quant aux affinités indiennes dont il parle, je ne sais si je m'abuse, mais, malgré l'assurance de son langage, je ne vois pas qu'il ait même touché du doigt « ces arguments inébranlables qui, suivant lui, placent une aussi importante proposition au rang des théories. »

Callery veut également trouver en Corée une telle analogie avec le Japon « qu'on est naturellement porté à attribuer aux deux royaumes une seule et même origine. » Je crois avoir constaté [1] en effet quelques analogies linguistiques entre ces deux pays;

[1] Dans mon *Introduction à l'étude de la langue japonaise*, p. 5.

je crois même qu'une étude plus approfondie du coréen en signalera de nouvelles; mais de là à une affirmation aussi catégorique, quelles que soient les probabilités en sa faveur, il y a tout un espace qu'il n'appartient pas à la science positive de franchir avant de l'avoir exploré.

Le fait le plus intéressant du mémoire de Callery, au point de vue ethnographique, est assurément ce qu'il nous apprend des *castes* de ce pays. « Chez les autres peuples de la race tartare-mongole, l'égalité de la naissance est généralement admise; les dignités seules confèrent à ceux qui les ont méritées certains titres de noblesse qui ne passent point à leurs descendants. Les Coréens sont les seuls qui fassent exception à cette loi d'égalité naturelle et qui, par leur organisation sociale, se rapprochent des peuples qui habitent l'Hindoustan. » En effet, suivant le savant missionnaire, on retrouve en Corée, sous des dénominations locales, des castes qui rappellent, tant par leurs coutumes que par leurs prérogatives, les brahmanas, les soudras, les kchattriya, et qui ont, dans les deux pays, le même esprit de haine et d'hostilité réciproques.

En partant de ces données, il me semble que le meilleur moyen de faire avancer l'ethnographie de la Corée est de chercher à connaître et à classer les éléments de sa population et de recueillir sur chacun d'eux les renseignements que les auteurs chinois et japonais peuvent nous fournir pour établir leurs origines et leurs affinités respectives.

On est d'accord, je crois, pour reconnaître que la nation coréenne actuelle est un mélange de plusieurs nations ou tribus qui établirent successivement leur autorité, soit sur tout le territoire de Tchʻâo-sīen, soit sur quelques parties seulement de la péninsule de l'extrême Orient. Ces peuples, si on les considère suivant l'époque où ils ont constitué des États en Corée, peuvent être classés ainsi qu'il suit :

AVANT L'ÈRE CHRÉTIENNE :

530. — Nation du *Tsyŏ-syœn* (ethnographie incertaine).
210. — Peuples de *Fōu-yû** et de *Wouh-tsīu**.
« « — *Ui-mak*.
« « — *Sām-hān* { *Ma-hān*. *Sin-hān*. *Pyœn-hān*. }

APRÈS NOTRE ÈRE :

116. — Peuples de *Kāo-kiu-li**.
260. — Invasion japonaise.
741. — Nation du *Pŏh-hài**.
912. — Nation de *Kŏung-i**.
952. — Nation de *Kŏ-lyo* (Koraï ou Corée).
1404. — Nation de *Tsyœ-sen* (sans modification ethnographique).

Pour l'étude de ces peuples ou de ces nations, voici la liste des documents chinois et japonais que

nous possédons jusqu'à présent. Cette liste est assurément fort incomplète, mais elle servira de point de départ à une bibliographie où seront mentionnés tous les ouvrages orientaux de nature à nous éclairer sur l'ethnographie de la Corée :

1. 文獻通考 *Wên-hien-t'ōung-k'ào*, Examen général des écrits et des sages, par Ma Touan-lin. Liv. CCCXXIV :

*A*. 濊 *Wéï*, dans le pays de *Tch'áo-sīen**, confiné au midi par le pays de *Chîn-hân** et au nord par ceux de *Kāo-kiu-li** et de *Wŏuh-tsīu**, à l'est par l'Océan et à l'ouest par le *Yo-lang**; p. 9.

*B*. 馬韓 *Mà-hân**, l'un des trois pays de *Hân**, situé à l'ouest de la péninsule; p. 10.

*C*. 辰韓 *Chîn-hân**, également appelé 秦韓 *Ts'în-hân** (parce que l'idiome qu'on y parlait se rapprochait de celui du pays de *Ts'în**), situé au sud-est de la Corée; p. 12 v°.

*D*. 弁辰 *Pien-chîn**, population mêlée avec celle de Chîn-hân* et qui offre de nombreux points de ressemblance avec celle-ci, dont elle ne diffère guère que par quelques pratiques religieuses; p. 13 v°.

*E*. 夫餘 *Fōu-yû**, pays situé au nord de la presqu'île coréenne; p. 13 v°.

*F*. 高句麗 *Kāo-kiu-li**, État de la partie cen-

d'une manière surprenante les caractères les plus distinctifs de la race à laquelle nous appartenons.

A part ces données générales, nous devons à M. de Siebold la publication d'un curieux mémoire de M. Hoffmann sur les rapports de la Corée avec la Chine et le Japon, mémoire dans lequel on trouve de nombreux faits historiques dont on peut tirer parti pour la connaissance des peuples divers de la Corée, mais qui, conçu à un point de vue spécial, laisse encore à écrire un tableau ethnographique de la nation coréenne.

L'abbé Callery, le dernier qui ait traité de l'ethnographie de la Corée, pays pour lequel il avait été nommé missionnaire apostolique, a adressé au ministre de l'Instruction publique un mémoire d'un intérêt incontestable, mais dont les conclusions, au point de vue où nous nous plaçons ici, ont été pour le moins fort précipitées. Dans ce travail, l'auteur annonce « un fait très-important dont la découverte pourra peut-être faire époque dans la science ethnographique. » Le langage coréen forme, suivant lui, « le chaînon si longtemps et si inutilement recherché, par lequel *la race chinoise se rattache aux races indiennes.* » Et plus loin, pour expliquer son idée, il ajoute : « Les points de contact que l'on a raisonnablement, mais inutilement, cherchés dans la langue chinoise, se trouvent, à n'en pas douter, dans la langue coréenne, qui est polysyllabique, c'est-à-dire que les mots dont elle se compose sont souvent formés de plusieurs syllabes

et quelquefois d'un bon nombre. Presque tous les mots ont une racine dérivée du chinois; mais comme les mots chinois sont toujours monosyllabiques, les syllabes additionnelles des mots coréens sont empruntées d'autres langues (?) offrant les mêmes caractères de polysyllabisme. Les expressions coréennes contiennent donc deux éléments également importants, que nous pourrions, en quelque sorte, appeler la « matière » et la « forme; » le premier, l'élément radical, consistant en une syllabe chinoise, exempte d'inflexions, fournit l'idée première attachée au mot; le second, l'élément modifiant, consistant en une ou plusieurs syllabes ajoutées à la syllabe radicale et sujettes à variations, est destiné à donner à l'idée générale les différentes modifications dont elle est susceptible. Cet élément, analogue aux finales variables des mots latins, est indubitablement emprunté à une langue aussi différente du chinois par son génie que par sa richesse. Au moyen des syllabes modifiantes, le coréen possède des déclinaisons et en général toutes les catégories grammaticales qui donnent de la perfection à une langue en multipliant les idées. Le mot chinois qui forme la racine du mot coréen n'appartient souvent plus à l'époque actuelle. Ce fait est de la plus haute importance en ethnographie, parce qu'il peut servir à fixer avec certitude l'origine de la nation coréenne. Suivant la caste de celui à qui on parle, le langage coréen revêt des formes différentes, soit dans le style, soit dans le mot. Un



étranger qui n'aurait appris, par exemple, que le langage propre à la troisième caste ne comprendrait rien au langage de la première.

« On doit conclure de tout ce qui précède, ajoute Callery, que la famille coréenne, quoique reléguée aux extrémités orientales de l'Asie, vient se placer, sous le rapport ethnographique, entre les deux plus anciennes races du monde, auxquelles elle semble donner la main, je veux dire entre la race indienne et la race chinoise. »

Ce que dit le savant que je viens de citer au point de vue de l'origine chinoise des radicaux coréens me paraît très-vraisemblable et, dès l'abord, on est tenté de le supposer. Mais entre un fait supposé et un fait prouvé il y a un abîme, et Callery ne paraît pas s'en apercevoir : il énonce ce qu'indistinctement on peut croire une vérité, mais voilà tout; la question n'a pas avancé d'un pas. Quant aux affinités indiennes dont il parle, je ne sais si je m'abuse, mais, malgré l'assurance de son langage, je ne vois pas qu'il ait même touché du doigt « ces arguments inébranlables qui, suivant lui, placent une aussi importante proposition au rang des théories. »

Callery veut également trouver en Corée une telle analogie avec le Japon « qu'on est naturellement porté à attribuer aux deux royaumes une seule et même origine. » Je crois avoir constaté [1] en effet quelques analogies linguistiques entre ces deux pays;

[1] Dans mon *Introduction à l'étude de la langue japonaise*, p. 5.

je crois même qu'une étude plus approfondie du coréen en signalera de nouvelles; mais de là à une affirmation aussi catégorique, quelles que soient les probabilités en sa faveur, il y a tout un espace qu'il n'appartient pas à la science positive de franchir avant de l'avoir exploré.

Le fait le plus intéressant du mémoire de Callery, au point de vue ethnographique, est assurément ce qu'il nous apprend des *castes* de ce pays. « Chez les autres peuples de la race tartare-mongole, l'égalité de la naissance est généralement admise; les dignités seules confèrent à ceux qui les ont méritées certains titres de noblesse qui ne passent point à leurs descendants. Les Coréens sont les seuls qui fassent exception à cette loi d'égalité naturelle et qui, par leur organisation sociale, se rapprochent des peuples qui habitent l'Hindoustan. » En effet, suivant le savant missionnaire, on retrouve en Corée, sous des dénominations locales, des castes qui rappellent, tant par leurs coutumes que par leurs prérogatives, les brahmanas, les soudras, les kchattriya, et qui ont, dans les deux pays, le même esprit de haine et d'hostilité réciproques.

En partant de ces données, il me semble que le meilleur moyen de faire avancer l'ethnographie de la Corée est de chercher à connaître et à classer les éléments de sa population et de recueillir sur chacun d'eux les renseignements que les auteurs chinois et japonais peuvent nous fournir pour établir leurs origines et leurs affinités respectives.

On est d'accord, je crois, pour reconnaître que la nation coréenne actuelle est un mélange de plusieurs nations ou tribus qui établirent successivement leur autorité, soit sur tout le territoire de Tch'âo-sīen, soit sur quelques parties seulement de la péninsule de l'extrême Orient. Ces peuples, si on les considère suivant l'époque où ils ont constitué des États en Corée, peuvent être classés ainsi qu'il suit :

AVANT L'ÈRE CHRÉTIENNE :

530. — Nation du *Tsyŏ-syœn* (ethnographie incertaine).
210. — Peuples de *Fōu-yû** et de *Woŭh-tsīu**.
« « — *Ui-mak*.
« « — *Sām-hān* { *Ma-hān*. *Sin-hān*. *Pyœn-hān*.

APRÈS NOTRE ÈRE :

116. — Peuples de *Kāo-kiu-li**.
260. — Invasion japonaise.
741. — Nation du *Pŏh-hài**.
912. — Nation de *Kŏung-ï**.
952. — Nation de *Kŏ-lyo* (Koraï ou Corée).
1404. — Nation de *Tsyœ-sen* (sans modification ethnographique).

Pour l'étude de ces peuples ou de ces nations, voici la liste des documents chinois et japonais que

nous possédons jusqu'à présent. Cette liste est assurément fort incomplète, mais elle servira de point de départ à une bibliographie où seront mentionnés tous les ouvrages orientaux de nature à nous éclairer sur l'ethnographie de la Corée :

I. 文獻通考 *Wên-hien-t'ŏung-k'ào*, Examen général des écrits et des sages, par Ma Touan-lin. Liv. CCCXXIV :

*A*. 濊 *Wĕï*, dans le pays de *Tch'áo-sïen**, confiné au midi par le pays de *Chîn-hân** et au nord par ceux de *Kāo-kiu-li** et de *Wŏuh-tsïu**, à l'est par l'Océan et à l'ouest par le *Yo-lang**; p. 9.

*B*. 馬韓 *Mà-hân**, l'un des trois pays de *Hân**, situé à l'ouest de la péninsule; p. 10.

*C*. 辰韓 *Chîn-hân**, également appelé 秦韓 *Ts'în-hân** (parce que l'idiome qu'on y parlait se rapprochait de celui du pays de *Ts'în**), situé au sud-est de la Corée; p. 12 v°.

*D*. 弁辰 *Pien-chîn**, population mêlée avec celle de Chîn-hân* et qui offre de nombreux points de ressemblance avec celle-ci, dont elle ne diffère guère que par quelques pratiques religieuses; p. 13 v°.

*E*. 夫餘 *Fŏu-yû**, pays situé au nord de la presqu'île coréenne; p. 13 v°.

*F*. 高句麗 *Kāo-kiu-li**, État de la partie cen-

trale de la Corée, fort puissant aux IV$^{e}$ et V$^{e}$ siècles de notre ère. Livre CCCXXV, p. 1.

Cette notice, qui forme un livre entier de l'ouvrage de Ma Touan-lin, est, sans contredit, l'un des documents chinois les plus précieux que nous possédions, non-seulement sur le royaume de Kāo-kíu-lí proprement dit, mais sur la Corée tout entière, dont il traite, et qui d'ailleurs est souvent désignée sous ce nom dans les historiens chinois.

*G.* 豆莫婁 *Tœóu-mŏh-lou**, pays situé au nord du pays de *Woŭh-kĭh**, à mille li. C'était anciennement le pays de Fōu-yû*. Livre CCCXXVI, p. 1.

*H.* 百濟 *Pĕh-tsì**, nom chinois du royaume de *Păik-tse*, l'un des trois Hân*; p. 1 v°.

*I.* 新羅 *Sīn-lô**, nom chinois du royaume de *Sinra*, l'un des trois Hân*; p. 6 v°.

*J.* 沃沮 *Wŏuh-tsīu**, p. 11 v°.

*K.* 挹婁 *Yĭh-lóu**, pays situé au nord-est du Fōu-yû*, à environ mille li. Le type des habitants de ce pays se rapproche de celui des habitants du Fōu-yu, mais la langue est différente; p. 13 v°.

*L.* 勿吉 *Woŭh-kĭh**, pays situé au nord du royaume de Kāo-lí (Corée), et désigné, par certains auteurs, sous la prononciation *Mŏh-hŏh*.

*M.* 渤海 *Pŏh-hàï**.

Ces trois derniers peuples n'appartiennent pas précisément à l'ethnographie coréenne; mais la no-

tice que leur consacre le *Wên-hien-t'ōung-k'ào* renferme une foule de faits qui se rattachent directement à notre sujet. C'est pourquoi nous avons dû les joindre à la nomenclature qu'on vient de lire.

2. 大清一統志 *Tái-ts'ing-yīh-tòung-tchi*, Géographie générale de la dynastie dite la Très-Pure. Livre CCCCLXXI :

*A.* 朝鮮 *Tch'âo-sīen**. Ce nom est ici employé comme le titre général de la monarchie coréenne, sans égard aux divisions géographiques et politiques des différentes époques. La notice que consacre à ce pays la grande géographie chinoise ne forme pas moins d'un livre entier, composé lui-même de trente feuillets doubles. On y traite successivement de la situation astronomique du pays, de son histoire, de ses divisions territoriales et administratives, des mœurs et coutumes de ses habitants, de son orologie et de son hydrographie, de ses antiquités et de ses productions naturelles.

3. 宣和奉使高麗圖經 *Sïouen-hô-fòung-ssè-kāo-li-t'ôu-kīng* « Relation descriptive de la Corée pendant l'ambassade envoyée sous l'ère impériale *Sïouen-hô* » (sous la dynastie des Sóung, 1119-1120 de notre ère).

Cet ouvrage, renfermé dans la collection intitulée 知不足齋 *Tchī-poŭh-tsŏh-tchāï*, forme, dans l'édition de la Bibliothèque impériale de Paris, trois

cahiers de format petit in-8°, divisés en quarante livres ou *kiouen*. C'est une des sources les plus riches que nous connaissions en renseignements sur la Corée[1]; malheureusement les bibliographes chinois y signalent des lacunes et des passages obscurs, dont on parvient difficilement à se rendre compte. L'auteur y présente succinctement, et sous la forme d'un rapport à l'empereur, un tableau de la géographie, de la topographie, de l'organisation politique, administrative, judiciaire, militaire et maritime, des religions (taosseïsme et bouddhisme), des mœurs, coutumes et pratiques populaires des Coréens, ainsi que plusieurs chapitres spécialement consacrés à des instructions orographiques et nautiques dont on ne saurait trop apprécier l'importance dans l'état actuel des notions que nous possédons sur la presqu'île de la Chine orientale. Je me propose de mettre à profit ces instructions, pour une carte de la Corée que j'ai dressée en m'appuyant sur les sources chinoises et japonaises et en m'attachant à rendre, suivant l'orthographe coréenne, les noms des localités y mentionnées. Une édition abrégée de cette carte vient d'être gravée par les soins de M. Erhardt Schieble, et je compte la joindre à un volume de notices sur l'Orient, dont l'impression est sur le

[1] J'ignorais l'existence de ce précieux ouvrage lorsque j'ai rédigé cette notice; ce n'est que pendant le cours de l'impression que j'ai pu en prendre connaissance et en apprécier le haut intérêt. J'aurai à y revenir prochainement dans l'intérêt des thèses ethnographiques que j'ai soutenues dans ce mémoire.

point d'être terminée et qui paraîtra prochainement [1].

4. 諸番志 *Tchū-fān-tchī*, Histoire des peuples étrangers, ouvrage renfermé dans la collection connue sous le nom de *Han-haï*. Rédigé sous la dynastie des Sóung (960-1260 de notre ère) par *Tcháo-joù-koŭh*. C'est un livre très-estimé des savants chinois [2].

*A.* 新羅國 *Sīn-lô-kouĕh* « le royaume de Sin-ra; livre I, p. 39 v°.

Les détails que l'auteur chinois donne dans sa notice sur les mœurs et coutumes des habitants du royaume de *Sin-ra* paraissent se rapporter également à toutes les autres parties de la Corée. Ces détails ne sont d'ailleurs que d'une importance secondaire.

5. 和漢三才圖會 *Wa-kan-san-saï-dzou-yé*, Recueil illustré (sur tout ce qui concerne les trois *ts'âï*, « le ciel, la terre, l'homme, » japonais et chinois. Édition japonaise de la célèbre encyclopédie *Sān-ts'âï-t'ôu-hóeï*, avec des additions. Livres XIII et XIV.

*A.* 朝鮮 *Tsyô-sen*. L'auteur donne comme autres noms de ce pays : 鮮卑 *Sīen-pī* et 雞林 *Kī-lîn*; p. 8.

[1] *Variétés orientales, historiques, géographiques, scientifiques et littéraires*. Paris (Maisonneuve et C^ie^, éditeurs), 1867, 1 vol. in-8°.

[2] Voyez, pour plus de détails, ce que j'ai dit du *Tchū-fān-tchī*, dans le *Journal asiatique* de 1861.

Suivant la notice de l'auteur japonais, la Corée s'appelait *Sīen-pī**, et prit le nom de *Tch'âo-sīen** sous la dynastie des Tchœou*. (En japonais : *Inisiyé-va sien-bi-to namakou; Siou-ni-va Tsyo-sen-to namakou.*) Par suite, les royaumes de *Sīn-lô**, *Pĕh-tsì** et *Kāo-lì**, constituèrent en Corée ce qu'on appela les trois Hân* (en japonais : *San-kan*). Quant au nom de *Tch'āo-sīen** « fraîcheur du matin, » il provient de ce que ce pays est situé à l'est, là où le soleil se lève.

« Suivant le *Sān-ts'âï-t'ôu-hôeï**, l'empereur de Chine, *Wòu-wâng**, institua Kī-tszè* prince dans le Tch'âo-sīen*; c'est ainsi que le *Lì-kì**, le *Yŏh-kīng**, le *Chī-kīng**, le *Choû-kīng**, la médecine et les sciences occultes se répandirent dans ce pays. »

L'auteur donne ensuite des notices spéciales sur les trois États suivants :

*B.* 百濟, en japonais : *Fak-saï* ou *Koutara* « le royaume de *Păik-tse* » (chinois : *Pĕh-tsī**), p. 9.

*C.* 高句麗, en japonais : *Koraï* ou *Kokouri* (chinois : *Kāo-kiu-lì**). L'identification des noms de *Koraï* et de *Kāo-kiu-lì** ne nous paraît pas d'une exactitude scrupuleuse. (Voyez, sur ce dernier État, plus haut, p. 9.)

*D.* 新羅, en japonais : *Sin-ra* ou *Siraki* (chinois : *Sīn-lô**). Suivant l'auteur, on désignait ce royaume tantôt sous le nom de 斯羅, japonais, *Si-ra* (chinois : *Ssē-lô**), tantôt sous celui de 斯盧, japonais, *Si-ro* (chinois : *Ssē-loû**), tantôt, enfin, sous

celui de 新羅, japonais, *Sin-ra* (chinois : *Sin-lô**). On n'avait pas encore arrêté d'orthographe, à cet égard, jusqu'au moment où 智證王 *Tchi-tching-wâng* la fixa et donna, pour la première fois, à la monarchie le nom de *Sin-ra*.

*E.* 後百濟, japonais : *Go-Fak-saï* (chinois : *Hœóu-Pĕh-tsì**), « le Païk-tsĕ ultérieur, » p. 9.

Un personnage nommé 甄萱 *Tchīn-hiouēn**, s'y étant fixé, établit sa capitale sur le 完山 *Wân-chān**, et s'étant de lui-même proclamé roi, il appela son pays *Go-Fak-saï;* il régna quarante-quatre ans.

Cet état dura jusqu'à son fils aîné, nommé 神劍 *Chîn-kién*, époque à laquelle il se soumit aux Kāo-lí et mourut.

*F.* 後高麗, en japonais : *Go-Ko-raï* (chinois : *Hœóu-Kāo-lí**) « le Koraï ultérieur, » p. 9.

Un homme du Kāo-lí, nommé 弓衣 *Kōng-ī**, se proclama lui-même roi, et se livra à des prodigalités. Il gouverna pendant dix-huit ans, et aussitôt après il mourut. Son ministre fut nommé roi sous le titre de *T'áī-tsòu**, et donna à son royaume le nom de *Hœóu-Kāo-lí**. Il anéantit le royaume de Sīn-lô, sur lequel régnait *King-chún-wâng**, et le royaume de *Hœóu-Pĕh-tsì**, dont le roi était *Chîn-kien-wâng**, et les annexa au *Kāo-lí**, formant ainsi un seul État, lequel dura environ quatre cent quatre-vingt-

dix ans. Arrivé au trente-deuxième roi, nommé *Wâng-tchōuen**. Ce prince n'avait point de droiture; *Sīang-lì**, homme doué d'humanité, le tua, et établit successivement rois *Hǒ** et *Tch'āng**, qui tous deux furent renversés. Les gens du pays formèrent un complot pour élire un roi. A la fin de la première année du règne de *Wâng-yâo**, son ministre, nommé *Lì-tch'îng-kòueī**, le déposa et se fit roi à sa place. A partir du règne de *Tch'îng-wâng**, le pays reçut le nom de *Tch'âo-sien**. Vingt-cinquième année de l'ère impériale *Hông-wòu** de la grande dynastie chinoise des Ming*, la troisième année de l'ère impériale *meï-tok* du règne de l'empereur du Japon Go Ko-mats ou Ko-mats II (1392 de notre ère).

*G.* Origine de la doctrine bouddhique et de la doctrine confucéiste (littéralement des lettrés) dans le royaume de *Tch'âo-sīen**, p. 9 v°.

*H.* Origine du tribut apporté par le *Tch'âo-sīen*, au Japon, p. 10.

*I.* Campagne de l'impératrice *Zin-kô-kwô-gou* contre les pays appelés *San-kan*, p. 10 v°.

*J.* Additions de l'éditeur japonais, p. 11 v°.

*K.* Campagne de 秀吉公 *Fidé-yosi-kô* (Taïko sama) contre le *Tch'âo-sīen**, p. 13 v°.

*L.* Vocabulaire de la langue du *Tch'âo-sīen**, p. 16 v°.

Telles sont, en résumé, les principales sources que nous possédions pour étudier l'ethnographie du Tch'âo-sīen, sources réellement riches en faits de toute nature, mais qui demandent à être abordées

avec quelques notions au moins de langue coréenne. Grâce à la connaissance de cette langue, on évitera d'incessantes erreurs et des confusions d'autant plus regrettables qu'il s'agit d'un pays non encore ouvert aux Européens et par conséquent sur lequel nous manquons de la plupart des documents indigènes qui nous fournissent généralement nos notions les plus positives de l'histoire des peuples orientaux.

# BAB ET LES BABIS,

OU

## LE SOULÈVEMENT POLITIQUE ET RELIGIEUX EN PERSE, DE 1845 À 1853,

PAR MIRZA KAZEM-BEG.

(Fin.)

---

### § 2. DEUX LETTRES D'UN SEÏD BABI.

Nous ne croyons pas inutile d'offrir ici la traduction de deux lettres qui m'ont été adressées en décembre 1860 par le Seïd de Smolensk. Elles sont si originales par le caractère mystique qui les distingue que j'ai l'espoir qu'elles seront lues avec plaisir.

La plupart de mes remarques sur ces lettres ont rapport à quelques questions relatives à la philosophie platonicienne, laquelle, selon moi, a été transmise d'âge en âge par la bouche des scholiastes jusqu'aux moutazilites.

*Première lettre.*

Cette lettre m'a été adressée par le Seïd dès qu'il eut appris mon désir de le voir et de profiter de son entretien pour me renseigner sur la doctrine de

Bab ; elle est du 4 décembre 1860. Je ne sais comment le Seïd a interprété ma curiosité, mais sa lettre renferme son propre jugement sur la vie spirituelle qu'il désire me communiquer comme à un homme qui cherche la vérité ; voici cette lettre :

« Paix aux hommes avides de la contemplation du seigneur et paix à ceux qui le cherchent !

« Quelqu'un demandant ce que c'est que le savoir, il lui fut répondu : Le savoir est la concentration morale dans le temple de la sagesse ; il faut s'instruire auprès d'un homme chez lequel la sagesse abonde, d'après son enseignement se nourrir des pilules de la haute sagesse, par ce traitement transformer quatre éléments grossiers physiques en quatre éléments purs moraux, et ainsi concevoir le néant des formes visibles, s'en isoler et se réunir à son premier principe (Dieu)[1]. Pour celui qui cherche le savoir au point de vue spirituel, la discordance sensible qui existe entre l'ancien et le nouveau Testament et le Coran devra indubitablement cesser d'exister ; il comprendra alors que dans les cieux spirituels les prophètes et les saints émanent d'un même principe, ont la même origine ; point de différence dans ce principe, qui n'est que l'apparition du monde extérieur[2]. Le Tout-Puissant n'a évidem-

[1] Suivant le système de la philosophie platonicienne, *les idées* (ou types éternels d'après lesquels toute catégorie d'existence reçoit la forme) existent dans la suprême raison (*logos*), dans Dieu de qui elles procèdent et qui est leur substance commune.

[2] D'après le système platonicien, l'idée est réelle et absolue ; les objets individuels ne sont donc rien que des ombres, des appa-

ment pas créé l'homme pour qu'il acquière seulement la connaissance du monde des formes, du monde physique, mais pour qu'il parvienne aussi à la concentration, au vrai savoir. Une fois ce but atteint, tu te délivres des entraves des éléments étrangers (du monde physique) et tu contemples en toi le vaste monde (l'idée); alors tu ne te verras plus partiellement. Le soleil visible éclaire également dix-huit mille mondes [1]; mais celui qui dans ce chaos contemple le degré qu'il occupe (l'idée de son genre), celui-là comprend que lui et tout l'univers sont éphémères [2]. S'il jette un regard sur lui-même (c'est-à-dire sur la forme à laquelle est rivée

rences et pour ainsi dire des copies de ces objets. Les idées que nous nous en faisons n'en sont que de pâles reflets; par conséquent ce n'est que par leur participation à une même *idée* ou essence que des individus divers peuvent former une même espèce.

[1] Ce nombre est pris de la tradition qui dit que l'univers est composé de dix-huit mille mondes de Dieu, au milieu desquels notre monde n'en forme qu'un. Quatre éléments sont le principe du monde terrestre, qui, par sa conformation intérieure et ses formes extérieures, par ses espèces et ses familles, se divise encore en une infinité de mondes; tout ce qui est abstrait et accessible seulement à l'intelligence et à l'imagination doit être divisé en autant de mondes. Tout cela pris dans son ensemble se nomme *âlemi kébir* ou *akber*, c'est-à-dire le grand monde (*universum*). Il se peut que ce nombre de dix-huit mille ait été pris des traditions des anciens, qui admettaient dix-huit mille étoiles.

[2] Ce passage obscur peut être expliqué ainsi : Le soleil éclaire également tous les objets; mais chaque objet, selon sa faculté (selon sa qualité et sa propriété), reçoit plus ou moins la clarté. Cependant cette réflexion solaire n'est rien, comparée à la lumière du soleil même. Si l'on ôte à l'objet la faculté réflective, il devient un rien, un malheureux élément de ténèbres.

son âme immortelle), il verra que lui, parmi ces dix-huit mille formes, n'est rien qu'une éternelle poussière. Alors il se souviendra de ces paroles : « C'est là l'enfer qui nous est promis[1] ! »

« De ta part, une ardente recherche (de la vérité), et de la part de la vérité (Dieu), attraction[2]. Paix à vous tous avec la miséricorde de Dieu et *sa grâce!* »

Cette lettre est pleine d'un mysticisme qui n'est point inconnu à la scolastique du moyen âge et à celle de notre temps; notre Seïd y énonce ses appréciations philosophiques sur la religion. Ce n'était pas tout à fait ce que je désirais; j'aurais voulu être renseigné plus à fond sur la doctrine des Babis, sur les formes extérieures de leur culte, leurs cérémonies religieuses, leur rite, etc. C'est pourquoi, aussitôt après avoir reçu la lettre du Seïd, je lui ai répondu, et, tout en le remerciant de l'honneur qu'il m'avait fait, je lui ai posé catégoriquement plusieurs

[1] Ce sont les paroles du Coran de Mahomet (sour. XXXVI, intitulée *Yasin*, dans la seconde dizaine de versets). Comme nous l'avons vu au commencement de la lettre, le Seïd est de l'avis que tous les prophètes dans les cieux sont un même principe et qu'il n'existe point de désaccord entre l'Ancien et le Nouveau Testament, etc... Le Seïd entend par là que l'enfer éternel de l'homme, c'est lorsqu'il est privé du divin principe et qu'il a le sentiment de cette privation, ce qui prouve que le Seïd ne comprend pas l'enfer du Coran selon la lettre, mais selon l'esprit.

[2] Dans l'original *djezb*. Ce mot technique signifie dans le *Tarikat* la grâce divine qui attire à elle les élus. C'est le premier pas vers la contemplation de la divinité. Celui qui fait le premier pas dans cette voie est appelé *salik*, et celui que la grâce attire et conduit dans cette voie est appelé *medjzoub*, nom qui fut donné à Bab au début de sa carrière (v. ch. I, art. 1).

questions : 1° Quel était son jugement sur les Babis? 2° Ont-ils des signes extérieurs de la religion qu'ils professent, c'est-à-dire *des namaz, des jeûnes* et autres prescriptions? 3° Quelle est son opinion sur le Coran attribué à Bab?

Dans la seconde lettre, le Seïd a répondu à ces diverses questions.

*Deuxième lettre.*

« Au nom du Dieu propice et dispensateur de tous biens.

« Louange à Dieu qui a créé tous les couples tant de ce que produit la terre que d'eux-mêmes et des choses que l'homme ne comprend pas [1].

« Que sa bénédiction et sa paix soient avec ses prophètes et ses saints !

« Paix aussi à vous qui recherchez la vérité, à vous la miséricorde de Dieu et sa bénédiction !

« J'ai reçu votre lettre et en ai compris le contenu. Vous vouliez être renseigné sur la foi des Babis, sur les formes extérieures de leur culte. Il est bien difficile de résoudre les questions se rapportant à la

[1] Ceci est tiré du Coran, sour. XXXVI, v. 36. Sous la dénomination de *couples*, on comprend divers genres et espèces de productions terrestres, (commentaire de Beïdhavi). D'après le sens du précédent verset 36 de ce chapitre, la terre morte, vivifiée par la force créatrice de Dieu, produit tout ce qui est terrestre. Ces productions sont unies entre elles, chacune par famille, genre et espèce, et elles en produisent de semblables à elles. Conséquemment tout ce qui est en dehors de ce procédé, Dieu l'a créé du principe inaccessible à l'intelligence de l'homme.

vie extérieure des autres, surtout à celle des Babis[1]. Je ne les ai point vus dans l'exercice de leur culte et aucun d'eux ne m'a renseigné là-dessus[2]; quant à leur croyance spirituelle, vous en savez sans doute autant que moi[3].

« Il y a vingt-cinq ans[4] cet automate[5] a aussi marché à l'aventure dans le désert de l'erreur et de l'inconnu où l'avaient entraîné la diversité et l'incompatibilité qui existent entre les formes extérieures de la religion (les rites) et la religion même. Je n'aurais pu me cramponner à quoi que ce soit ni sortir d'une situation désespérée, n'eût été la grâce *de celui qui guide les malheureux égarés*[6]. Par sa bonté, il a donné en partage à ma vie terrestre le calice de la mortification[7], et il a expulsé du royaume visible

[1] Ceux qui, en Perse, s'étaient soulevés sous le nom de Babis.

[2] Ce qui veut dire qu'ayant quitté la Perse justement à l'époque où les *Cheïkhites* (v. p. h. ch. II, art. I) et leurs imitateurs répandaient leur philosophie et leur doctrine, il ignorait complétement ce qui s'était passé dans sa patrie durant son séjour en Russie, ou il en savait peu de chose et par ouï-dire.

[3] Il est évident que le Seïd était *Babi* dans le sens même que nous avons donné aux propres convictions de Bab (ch. I.).

[4] Juste à l'époque où la doctrine des Cheïkhites (v. ch. II) avait du retentissement dans toute la Perse. La lettre du Seïd de Smolensk a été écrite en janvier 1861; 25 années lunaires font à peu près 24 années solaires; ce devait être par conséquent en 1837.

[5] Il parle ici de lui-même comme de la forme dans laquelle est enchaînée son âme, cette parcelle de l'idée éternelle.

[6] *Délil-oul-moutaheyiérin*, c'est-à-dire, Dieu. Cette expression est fort souvent employée en ce sens dans le *Tarikat* et n'a point sa place ailleurs dans la littérature musulmane; le plus souvent on la rencontre dans la bouche des derviches.

[7] C'est-à-dire, m'a jugé digne de mortifier mes passions.

de la chair l'influence de la forme extérieure, du moi[1]; enfin, dans son indicible bonté, il m'a appelé dans le monde primitif[2]. C'est ainsi qu'il a rompu les relations qui m'attachaient au monde *de la porte*[3], et seulement alors il m'a attiré vers celui qui séjourne au delà de la porte dans l'intérieur du temple (la vérité), de sorte que sans la grâce de Dieu je serais le premier d'entre les damnés.

« Sache que le principe de la religion est la connaissance de Dieu. La connaissance parfaite de Dieu est renfermée dans le *Taouhid*[4]; ainsi toute la doctrine de l'*Unité* consiste à isoler Dieu de tout attribut, d'après ce témoignage que chaque attribut constitue une idée en dehors de l'objet qualifié[5].

« Ainsi celui qui donne à Dieu n'importe quels at-

[1] Le Seïd veut dire que la forme extérieure, « *le moi*, » a été remplacée par la forme intérieure, ou le spirituel.

[2] Le monde spirituel, v. lettre 1re.

[3] Dans l'original « avec le monde de Bab. » Dans le premier chapitre de cet ouvrage nous avons vu pourquoi le fondateur de la secte des Babis a été nommé *Bab* (porte). Ici l'auteur fait allusion à ce qu'il a été appelé à quitter la porte et l'avant-porte et à contempler celui qui est au delà de la porte « dans le temple. » Ce passage et la phrase qui suit, Sans la grâce de Dieu, je serais le premier d'entre les damnés, démontrent clairement l'indignation de notre Seïd au sujet des actes des Babis en Perse et nous fortifient dans notre opinion sur les premiers principes de la doctrine de Bab et les additions mensongères qu'y firent la plupart de ses disciples.

[4] Ou doctrine de l'unité absolue de Dieu.

[5] Voir plus haut. — Idée de Bab sur Dieu. Quand nous disons : Dieu créateur, Dieu omniscient, Dieu omnivoyant, création, omniscience, omnivoyance, forment des idées séparées, tout comme dans homme instruit, vertueux, méchant, etc. ces qualités représentent des idées, abstraction faite de l'homme.

tributs (hors de ce qui est *lui*), celui-là le *restreint*; celui qui le restreint *l'énumère*[1] et celui qui l'énumère parle contre son *unité* antéséculaire[2]; mais le Dieu saint est supérieur à tout ce que disent de lui les pécheurs! Quoique, par les mortifications, cet automate soit conduit à travers le monde des intervalles[3], je souhaite néanmoins aux heureux du monde de puiser la santé à pleines coupes; le pauvre Seïd, lui, est satisfait des gouttes dont il se nourrit.

[1] Lui attribue une idée de nombre, d'énumération.

[2] Cette définition philosophique de la doctrine du *Taouhid* (la croyance sur l'unité absolue de Dieu) appartient au premier imam des Chiites, au quatrième khalife des Sunnites, à Ali. Voici ses paroles: « Le principe de la religion est *la connaissance* de Dieu; l'entière connaissance de Dieu constitue le principe du *Taouhid* (l'unité absolue de Dieu); le parfait principe du Taouhid consiste dans la pure conviction que Dieu est *isolé* de tout attribut extérieur, par ce fait que tout attribut présente quelque chose *autre* que l'objet qualifié, et que chaque objet qualifié est autre que la qualification qui lui est attribuée. Ainsi quiconque attribue à Dieu une qualité quelconque, crée quelque chose de semblable à lui; quiconque lui crée un semblable, le divise; quiconque le divise, le multiplie; quiconque multiplie Dieu, ne le connaît point. Quiconque le désigne, disant: regarde, il est ici ou là, celui-là le limite; celui qui le limite, lui attribue le nombre, le multiplie. » (Dieu sur la terre, sur les eaux, sur les continents, etc.).... V. recueil des discours et sentences d'Ali, sous le titre: *Khassaïsi-Ali*, biblioth. orient. de l'Université de Saint-Pétersbourg, manusc. n° 94.

[3] *Alémi-berzakh* veut dire monde entre le monde physique actuel et le monde futur éternel. Ici-bas les âmes des pécheurs reçoivent la purification (ce qui n'est autre que le purgatoire du Dante). Mais ici l'auteur parle allégoriquement du temps qui s'est écoulé depuis sa conversion à la vraie foi et l'attente où il est du passage dans l'éternité, et fait allusion aux persécutions dont il a été l'objet durant tout ce temps.

« Aux adorateurs du Dieu unique et qui sont heureux dans le malheur; la paix du Seigneur! »

Cette lettre ne saurait nous renseigner sur ce qu'il nous importait tant de savoir de notre Seïd; nous pouvons supposer seulement qu'il avait été, au commencement, du nombre de ceux qui considéraient Bab comme un saint, un homme quelque peu surnaturel, ou, du moins, au-dessus du vulgaire, puis que, dans la suite, guidé par sa doctrine, il était parvenu au degré de la plus haute contemplation. Ainsi toute cette contemplation spirituelle se renferme évidemment dans des abstractions qui forment la philosophie scolastique chez les musulmans, philosophie qui a donné le jour à plus de vingt écoles diverses avant l'apparition des Babis.

§ 3. CE QUE FIRENT LES DISCIPLES DE BAB ET COMMENT ILS DÉNATURÈRENT LES PRINCIPES DE LA DOCTRINE DE LEUR MAITRE.

La religion fondée sur la philosophie, sur la contemplation spirituelle qui a toujours été l'apanage de la raison pure, nommée *loi intérieure de Dieu*, n'est autre chose que la conscience non encore souillée de l'homme. Mais lorsque, subissant l'entraînement des passions, l'homme eut perdu sa pureté primitive et qu'il eut cessé d'écouter sa conscience, alors se manifesta *la loi extérieure*. Cette loi extérieure s'établit d'abord sur les principes de la contemplation spirituelle; mais ensuite, sous l'influence des passions humaines, elle se dénatura bien vite;

alors des dissentiments éclatèrent, et elle finit par éclipser les vérités mêmes sur lesquelles elle reposait. La simple réflexion nous permet de juger facilement des effets désastreux de cette déviation des principes élémentaires de toute vraie religion, lesquels reposent sur l'idée chrétienne qui a existé de toute antiquité.

### *A*. DIVINITÉ DE BAB.

Comme nous l'avons vu, la doctrine de Bab ainsi que celle de ses véritables disciples avait, dès son origine, beaucoup de ressemblance avec la morale évangélique; mais que devint ce principe entre les mains de ses autres disciples? Ils ont imaginé leur Coran, ils ont écrit des brochures qui n'avaient pas le sens commun; ils ont prêché la divinité de Bab et de tout *imam* ou guide dirigeant les affaires spirituelles des Babis, cherchant par tous les moyens à inspirer le fanatisme à leurs adhérents, parce qu'ils espéraient, par de semblables armes, atteindre leur but, et cela dans un intérêt tout personnel. Mais quel était ce but?.... Il se présente à nous sous deux aspects. Le premier était purement égoïste, et chaque maître s'en servait pour combattre dans l'arène et pour étendre son importance personnelle parmi ses adhérents; c'est ainsi qu'il s'est formé diverses catégories de Babis, divergents dans leurs croyances, mais ayant toujours et partout les convictions les plus grossières. Le second était tout po-

litique, et les maîtres du Babisme mettaient plus d'ardeur encore à soulever leurs adhérents contre le clergé musulman et le gouvernement. Cependant un intérêt commun les confondait sous une seule et même dénomination, les unissait dans un seul but, une croyance commune à tous, et leur donnait un grand poids et une grande signification ; leurs succès ayant grandi, ils posèrent les bases des réformes désirées depuis longtemps et soulevèrent les révolutions locales que nous avons décrites.

Ceux des chefs fort peu nombreux qu'animait un libéralisme vrai et qui voyaient la foule de leurs adhérents animée seulement d'un fanatisme inconscient en furent réduits à flatter ce fanatisme qui leur répugnait, afin de gagner les sympathies de cette foule ignorante et de parvenir malgré elle aux réformes qu'ils rêvaient. C'est ainsi qu'ils se livrèrent à cet esprit de superstition qui régnait depuis longtemps dans le peuple. Dans tous les actes des Babis que nous avons racontés, le principal intérêt qui les guidait dans les dangers et les soutenait dans leurs luttes n'était pas de répandre leur sang pour racheter leur patrie de l'esclavage, sentiment qu'ils ne comprenaient pas ; c'était l'idée que les temps du royaume du *Sahib-ouz-Zéman* (le gouverneur du monde) étaient venus ; que les Babis allaient bientôt hériter de tous les royaumes de la terre, et qu'une céleste béatitude les attendait après leur mort : telles étaient les promesses qui, sous diverses couleurs, remplissaient ce qu'on appelle le Coran de

alors des dissentiments éclatèrent, et elle finit par éclipser les vérités mêmes sur lesquelles elle reposait. La simple réflexion nous permet de juger facilement des effets désastreux de cette déviation des principes élémentaires de toute vraie religion, lesquels reposent sur l'idée chrétienne qui a existé de toute antiquité.

### A. DIVINITÉ DE BAB.

Comme nous l'avons vu, la doctrine de Bab ainsi que celle de ses véritables disciples avait, dès son origine, beaucoup de ressemblance avec la morale évangélique; mais que devint ce principe entre les mains de ses autres disciples? Ils ont imaginé leur Coran, ils ont écrit des brochures qui n'avaient pas le sens commun; ils ont prêché la divinité de Bab et de tout *imam* ou guide dirigeant les affaires spirituelles des Babis, cherchant par tous les moyens à inspirer le fanatisme à leurs adhérents, parce qu'ils espéraient, par de semblables armes, atteindre leur but, et cela dans un intérêt tout personnel. Mais quel était ce but?.... Il se présente à nous sous deux aspects. Le premier était purement égoïste, et chaque maître s'en servait pour combattre dans l'arène et pour étendre son importance personnelle parmi ses adhérents; c'est ainsi qu'il s'est formé diverses catégories de Babis, divergents dans leurs croyances, mais ayant toujours et partout les convictions les plus grossières. Le second était tout po-

Les propagateurs ou maîtres du premier degré[1] enseignaient au nom de Bab, mais parfois cependant ils se posaient aux yeux de leurs prosélytes comme égaux en autorité à Bab lui-même, ainsi que nous l'avons vu dans la relation de la destruction de Zengan par rapport à Moulla-Mohammed-Ali[2].

Les propagateurs ou maîtres du second degré agissaient seulement au nom de Bab et enseignaient l'islamisme dans l'esprit du Babisme; c'est-à-dire qu'ils disaient : *Dieu est seul et unique; Mahomet est son prophète, Ali est son véli et Bab est le gouverneur du monde et le roi de l'Islam.* Cette croyance aurait été d'accord avec la doctrine des Chiites, s'ils avaient reconnu Bab pour l'imam attendu; mais elle manquait de cette acceptation générale et n'était partagée que par un groupe secret de Babis formés sous la direction de quelques fanatiques. En quoi consistait la croyance de ces fanatiques? Quelles étaient les cérémonies de leur culte?.... Nous n'avons là-dessus aucune donnée positive. Les réponses du Seïd de Smolensk ne nous éclairent point à ce sujet. Si nous consultons le Coran attribué à Bab, il est impossible d'en tirer un système religieux quelconque, aucun règlement relatif à leur rite et

[1] Dans le Coran de Bab ils sont nommés « *lettres* (types) *de la vérité,* » et le nombre en est limité à douze.

[2] Il en fut de même de Hadji-Mohamed-Ali du Mazandéran, de Moulla-Sadik et de Mir-Abdoul-Kérim de Smolensk dont nous avons parlé plus haut. Le Coran de Bab dit positivement que les disciples du premier degré, ou *lettres* (types) *de la vérité,* sont égaux en autorité au maître lui-même.

à leurs cérémonies. Ce Coran consiste en un assemblage de phrases disjointes et répétées à satiété, sans aucun ordre et même sans division par chapitre. On n'y trouve que la promesse faite aux Babis qu'ils régneraient sur toute la terre, et des insinuations sur la divinisation de Bab et de toutes *les lettres* (types) *de la vérité*, c'est-à-dire de tous les saints, de tous les prédicateurs et propagateurs de la doctrine de Bab, et autres choses semblables.

Cependant, d'après ce que nous avons pu apprendre de témoins oculaires, ainsi que de la relation de l'historien de la Perse Soupehr, nous avons pu formuler sur ce sujet les appréciations suivantes. Aussitôt que la communauté secrète des Babis se fut formée et développée, les premiers disciples de Bab firent passer le maître pour *la porte de la vérité*, pour un être ayant des rapports secrets avec l'invisible imam Sahib ouz-Zémân, roi et gouverneur des destinées de l'Islam, auquel, ainsi que les Cheïkhites, ils donnaient encore l'épithète de *Bakiïet-oullah*, ou partie, fraction que la divinité avait laissée de soi sur la terre[1]. Par conséquent, dans l'origine,

[1] Cette phrase est mentionnée une seule fois dans le Coran de Mahomet, sour. XI, 87. Les commentateurs n'ont pas pu donner d'explication satisfaisante du sens qu'elle offre (littéralement elle signifie partie, fraction de Dieu). Les mystiques parmi les Cheïkhites et les Babis s'y sont attachés dans le sens de *fraction de la divinité*; ils comprennent par là la concentration des forces divines destinées ou laissées par Dieu pour le gouvernement du monde. Ceci ne serait-il pas dû à l'influence du principe bouddhiste qui s'est manifesté dans l'islamisme imposé à la Perse par la force du sabre (v. ch. III, § 1, art. 2).

les disciples de Bab ne lui rendirent, du moins en apparence, que les mêmes hommages qu'ils accordaient aux plus élevés d'entre les moudjtéhids. Mais, dans le but d'affirmer son autorité spirituelle, ils ajoutèrent un quatrième article au symbole de la foi chiite, dans lequel se trouve placé le nom de Bab (Ali-Mohammed) comme *serviteur* du *Bakiièt-oullah*, et ensuite il est nommé le *mystère* (ami) du *Bakiièt-oullah*. Plus tard, lorsque les Babis eurent acquis plus de force, que par le fait de son arrestation et de sa reclusion Bab fut devenu invisible aux regards des curieux, et que le bruit des miracles que lui attribuaient ses disciples se fut répandu partout; lorsque, en un mot, il fut devenu pour la multitude aveugle de ses adorateurs qui ne l'avaient jamais vu un être tout mythique, ses disciples ne le nommaient déjà plus ni le serviteur, ni l'ami de l'imam invisible, mais bien ce même imam attendu depuis longtemps; dans le symbole de la foi, les mots « serviteur ou ami du Bakiièt-oullah » devinrent Bakiièt-oullah lui-même; les mots « mystère ou ami de Bakiièt-oullah, » une fois entrés dans le symbole de la foi, furent appliqués à d'autres individus que le maître, en sorte que, peu de temps après, les Babis ajoutèrent un cinquième article à ce symbole « et un tel est le mystère du Bakiièt-oullah. »

Cet honneur était probablement accordé par toutes les communautés secrètes de Babis à leurs maîtres immédiats, qui se considéraient comme les vicaires de Bab. Pour le moment nous n'en con-

naissons qu'un dans ces conditions, auquel les Babis aient décerné cet honneur dans le symbole de la foi; c'est Hadji-Mohammed-Ali du Mazandéran (voy. sur ce personnage chap. II, § 6 et suivants). Ainsi dans ces derniers temps le symbole de la foi des Babis avait cinq articles : 1° *J'affirme qu'il n'est point d'autre Dieu qu'Allah;* 2° *j'affirme que Mahomet est son envoyé;* 3° *j'affirme qu'Ali est son véli*[1]; 4° *j'affirme qu'Ali-Mohammed est Bakiièt-oullah lui-même;* 5° *j'affirme qu un tel* (maître) *est* (sirr) *le mystère du Bakiièt-oullah*[2]. Sous prétexte d'abréger le symbole, mais en réalité pour donner plus de signification à la valeur de Bab et de ses compagnons, les adhérents aveugles de cette doctrine se contentaient ordinairement de prononcer seulement le premier et les deux derniers articles : *Il n'est point d'autre Dieu qu'Allah; Bab est Bakiièt-oullah et un tel est son mystère.*

*B.* DE LA MÉTEMPSYCOSE.

Comme nous l'avons déjà vu (ch. II, § 1), les Cheïkhites croyaient que les attributs du Tout-Puissant se personnifiaient dans les saints; croyance que nous retrouvons chez les Babis. Selon Soupehr, ils don-

[1] V. ch. III, § 1, art. 3.

[2] Sous le nom de *mystère* on sous-entend l'ami avec lequel on peut partager ses secrets. En langage mystique on appelle « le mystère de Dieu » l'élu qui connaît tous les secrets de la révélation divine. Les mystiques donnent à Ali ce nom (*sirr oullah*); par conséquent le mystère du Bakiièt-oullah signifie : l'ami de l'imam invisible. Quelques mystiques traduisent le mot *sirr*, qui se trouve dans le symbole, par « *mystère* » en rapport avec l'incarnation.

naient à leurs guides spirituels des noms pris des attributs de Dieu; de plus ils donnèrent à quelques-uns des membres de la famille de ces maîtres des noms de saints et de saintes de l'Islam, en leur attribuant les qualités et les vertus qui distinguaient ces saints et saintes de leur vivant. Par exemple, Hadji-Mohammed-Ali portait le nom de Très-Haut, Mir-Abdoul-Kérim celui du huitième *imam;* dans le premier on voyait la personnification de l'attribut de Dieu (Très-Haut), dans le second la personnification de Riza, huitième imam chiite des Isnachérites. Ils étaient convaincus en outre que quarante jours après leur mort les âmes de ces saints devaient revenir sur la terre en revêtant une autre forme; ce que nous avons pu voir par la promesse que Bouchrouï (v. ch. II, § 9) avait faite d'apparaître après sa mort.

Dans le Coran des Babis que nous possédons, nous avons rencontré plusieurs phrases qui, par leur sens tout mystique, indiquent la doctrine de la métempsycose. Dans quel chapitre, dans quel cahier se trouvent ces phrases? c'est ce qu'il serait impossible de dire, l'exemplaire en question consistant en soixante et dix cahiers ou onze cent vingt pages sans commencement ni fin, sans pagination, sans subdivision par chapitre, et sans que rien puisse mettre sur la voie quant au nombre de cahiers et de feuilles dont l'ouvrage entier peut être composé. Voici la traduction littérale de ces phrases :

« Dis; la vie d'Allah ne ressemble pas à la vie de

création de l'homme; la vie d'Allah n'a ni commencement ni fin; rien n'est antérieur à elle ; mais la vie de création de l'homme a eu en vérité pour antérieure à elle *la vie des lettres* (types) *de la vérité.* » Et plus loin : « En vérité, Dieu a commencé sa création par les lettres de la vérité; » et plus loin encore : « Dis que de la création Dieu produit les « lettres de la vie..... et que par l'entremise des « lettres de la vie il indique à tous le chemin qui con- « duit jusqu'à lui; c'est ainsi qu'il faut comprendre « ce qui a été dit : que Dieu produit les vivants des « morts et les morts des vivants. »

Dans le Coran des Babis, on sous-entend par lettres de la vérité *les saints :* ce qui signifie que Dieu a commencé la création en créant les « lettres de la vérité » et que par conséquent leur existence a précédé l'existence des autres créatures (les hommes), et que, par les lettres de la vérité, il indique à chacun la voie qui conduit à lui. Donc ces *lettres de la vérité* créées avant tout transmigrent constamment sur la terre en prenant une forme humaine pour guider les hommes et les conduire vers Dieu, ou *pour transformer les morts en vivants.* Mais comment Dieu transforme-t-il les morts en vivants? Ici même, cela est expliqué de la façon la plus mystique; Dieu guidant vers lui la création qui est *morte*, et la guidant par l'entremise des « lettres de la vie » qui sont quelque chose de vivant, Dieu créant les morts (les hommes) des vivants (lettres de la vie), cela signifie que Dieu crée l'homme, qui est par lui-

même *mort*, et fait entrer, incorpore en lui « la lettre de la vie, » qui est un *ex-vivant.*

Si embrouillé que soit ce passage, si difficile qu'il soit à comprendre, il démontre directement ou indirectement chez les Babis l'existence de la doctrine de la métempsycose.

### *C.* DU MARIAGE.

D'après la doctrine de Bab lui-même, comme nous l'avons vu, les femmes ont les mêmes droits que les hommes, et le divorce arbitraire est aboli. Mais comme il y est dit que la femme est plus élevée devant Dieu et plus agréable à ses yeux que l'homme, les disciples de Bab ont accordé peu à peu à la femme les droits et prérogatives suivants.

Les premiers disciples de Bab, ayant aboli le divorce arbitraire, ont établi que si une femme mariée voulait le *téberri,* c'est-à-dire renoncer au mariage, elle en avait le droit, en d'autres termes elle pouvait obliger son mari à accepter le divorce.

Dans la suite, entraînés par leurs convictions, d'autres maîtres du Babisme donnèrent à la femme qui avait fait *téberri* avec son mari le droit de se remarier avec qui bon lui semblait.

Quelque temps après, les droits et priviléges des femmes prirent plus d'extension, et l'historien de la Perse dit que, d'après la doctrine de Bab, une femme pouvait avoir jusqu'à neuf maris à la fois.

Selon les ordonnances de la doctrine du *fatrèt*

(v. plus loin), les Babis commencèrent à considérer le mariage au point de vue de Platon, et la communauté des femmes fut établie, du moins en principe, car les vieux principes de l'Islam enracinés dans le peuple, sanctifiés par l'homme et garantis par la jalousie, ne permirent point à ces deux derniers priviléges de se développer entièrement.

L'historien de la Perse excepté, pas un seul témoin (si tant est qu'on puisse l'appeler un témoin) ne nous a dit que chez les Babis la communauté des femmes ait été réellement mise en pratique, ni qu'une femme y ait jamais eu plus d'un mari à la fois, bien que ces témoins oculaires ne nient nullement l'existence de la doctrine du *fatrèt* et du *téberri*, ni même la doctrine de la communauté des femmes.

D. DE QUELQUES-UNES DES CÉRÉMONIES DU CULTE ET DE QUELQUES USAGES.

Dès les premiers temps du Babisme, ceux qui l'avaient embrassé s'éloignèrent peu à peu des Chiites dans l'exercice de leurs devoirs religieux, mais graduellement et seulement autant que le *Chariat* permet aux Chiites de modifier leurs croyances.

Nous avons fait remarquer déjà que cet usage a une force d'habitude telle, qu'un Chiite peut changer, modifier ses croyances et ses convictions religieuses même plusieurs fois. Cependant ces changements constants, bien qu'ils se fissent peu à peu et d'une manière insensible, finirent par séparer entière-

ment les Babis des Chiites, et il ne fut point alors difficile aux chefs du Babisme d'inspirer à leurs prosélytes tout ce qu'ils voulurent.

Les premières questions relatives à la religion et aux rites soulevées par ces changements durent être de peu d'importance; nous n'en connaissons pas bien tous les détails, qui d'ailleurs ne mériteraient point d'être mentionnés. Plus tard, quand le Babisme acquit plus de force, les Babis commencèrent à se séparer catégoriquement des Chiites, et cette séparation a soulevé les questions suivantes :

1° Le jeûne du ramazan fut réduit à dix-neuf jours au lieu de trente. La raison de ce changement est trop curieuse pour être passée sous silence. Dans la philosophie scolastique des Cheïkhites l'existence d'un Dieu unique (*Vahdeti voudjoud*) joue un très-grand rôle. Nous ne toucherons point à ce sujet, qui nous mènerait trop loin, mais nous dirons seulement que le mot *voudjoud*, ou existence du Dieu suprême, désigne dans leur scolastique quelque chose de si saint que les mouvèhites (on désigne ainsi ceux qui suivent la doctrine de l'unité absolue de Dieu) doivent trembler en le prononçant, tout autant que les Juifs en prononçant le mot « Jéhovah, » qui veut dire : « Celui qui est[1]. »

Le mot *voudjoud* est formé en arabe de *quatre lettres* qui, d'après le mode de supputation cabalis-

[1] Les Juifs ne prononcent jamais ce mot, qu'ils regardent comme trop saint pour être sur les lèvres des pécheurs; ils le remplacent par le mot *Adonaï* (seigneur).

tique, ont la valeur de 19[1]; de là vient que le nombre 19 est regardé comme sacré par les Cheïkhites superstitieux. Les maîtres de la doctrine des Babis, disciples de l'école des Cheïkhites, afin de relever la sainteté de ce nombre, divisaient tout en 19 et faisaient tout 19 fois. Entre autres ils avaient divisé l'année en 19 mois, les mois en 19 jours, de sorte que l'année des Babis avait 361 jours[2]; sous ce rapport elle se rapprochait un peu de l'année des chrétiens, dont elle ne différait que de 4 jours, tandis que l'année lunaire des musulmans a une différence en moins de 11 jours.

2° D'après le Coran de Mahomet il revient à l'imam, pour être distribué aux pauvres, un cinquième du butin (sour. VIII, v. 42). Les Babis lui en abandonnent le *tiers*.

Il faut dire ici en passant que le *beït oul-mâl*, ou trésorerie de la société théocratique dans le premier âge de l'Islam, consistait en biens de toute sorte, ainsi qu'en argent. C'était le produit : 1° du pillage et des trophées enlevés par les vainqueurs dans leurs guerres contre les infidèles : les richesses conquises ainsi étaient, suivant la loi de Mahomet, divisées en cinq parties; quatre parts étaient distri-

[1] L'emploi de lettres au lieu de chiffres est usité et l'a toujours été en Islam, même dans le calendrier. Cet usage scolastique a été adopté dans la langue slavo-ecclésiastique.

[2] Nous regrettons de n'avoir pu nous faire renseigner sur les noms que les Babis donnaient aux mois de l'année divisée ainsi; je suis porté à croire qu'ils n'ont pas eu le temps de mettre cela en ordre, mais qu'ils ont conservé leur ramazan de dix-neuf jours.

buées en parties égales entre les guerriers, et la cinquième revenait au *beït oul-mâl* pour l'entretien des indigents; 2° du produit de l'impôt du *djézié* établi par le Coran même et par lequel les infidèles acquéraient le droit de vivre dans les États musulmans ; 3° du *kharadj* ou impôt prélevé sur les terres des vaincus qui payaient le *djézié* : le *kharadj* était donc payé par les vaincus, qui par là acquéraient le droit de posséder leurs terres, car ces terres, d'après la loi de Mahomet, appartenaient aux vainqueurs; 4° du produit du *zékat*, impôt purificatoire prélevé sur tous les produits en général; les musulmans eux-mêmes n'en étaient pas exempts, on le prélevait sur leurs revenus ou toute espèce de profit matériel qu'ils pouvaient faire. Le *beït oul-mâl* était à la disposition de l'imam ou du chef des vrais croyants[1]. Ainsi, grâce à cette augmentation du *cinquième* en *tiers*, qui pouvait mettre de grandes sommes à leurs dispositions, les chefs politiques des Babis voulaient arriver à la réalisation de leurs projets.

3° Les Babis ajoutèrent à l'*Azan*[2], ou appel à la

[1] Le *beït oul-mâl* était administré par les khalifes ou imams, et dans la suite par les rois de l'Islam qui s'emparèrent du pouvoir des khalifes. En Perse, ce sont les moudjtéhides qui disposent du *cinquième* et du *zékat*, et ils ne s'oublient jamais eux-mêmes. Nous connaissons tels moudjtéhids qui sont peut-être plus riches que le roi lui-même.

[2] Les prières se font cinq fois par jour et commencent par l'*azan*, qui consiste dans le symbole de la foi auquel on ajoute encore plusieurs expressions ou invocations comme : « Dieu est grand! » « levez-vous pour la prière, etc. » Chacune de ces formules est répétée deux

prière, le quatrième article du symbole de la foi dont il a été question plus haut.

4° Les prosternations (*soudjoud*) pendant la prière s'effectuent assis sur les talons. Dans cette position on se prosterne et l'on frappe de son front la terre en récitant les prières de circonstance; mais pour que le front puisse toucher en effet la terre, les musulmans chiites emploient le *moukr*, disque en terre de la grandeur d'une médaille et pétri de la terre prise des « tombeaux sacrés » de leurs imams. Ce *moukr* fait partie des *namaz* chez les Chiites, et dans le cas où ils n'en possèdent pas de réel, ils le remplacent par quoi que ce soit en terre ou en bois, pourvu seulement que ce soit propre et uni. Celui qui prie doit en s'inclinant toucher ce *moukr* du front et réciter en même temps la prière voulue.

Les Babis décidèrent qu'il fallait employer trois *moukr* au lieu d'un; un plus mince pour le front, et deux plus épais pour les joues; sans cela ils considéraient les prosternations comme non effectives: dans cette position, disent-ils, le fidèle doit avoir tout le visage prosterné dans la poussière devant le Seigneur.

On assure que les Babis avaient beaucoup de ces variétés dans leurs pratiques religieuses; mais ce que nous en avons dit peut suffire pour satisfaire la curiosité.

5° D'après un usage imposé par leur religion, les

fois, et les musulmans qui entendent l'*azan* doivent se hâter pour faire la prière.

musulmans, lorsqu'ils s'abordent, se saluent mutuellement en se souhaitant la paix; le premier doit dire : *sélamoun-aléïkoum* ou *assélamou-aléïkoum;* c'est-à-dire « la paix avec vous; » le second est obligé de répondre : *va aléïkoum-oussalam*, ce qui veut dire : « et avec vous la paix. »

Les Babis ont changé cette formule de politesse religieuse en la formule suivante. Le premier qui prend la parole dit : *Allahou-akber* « Dieu est grand. » Le second répond : *Allahou Aazem* « Dieu est tout-puissant. » Le plus souvent la salutation se formulait par les mots *marhaban bik*, c'est-à-dire : « le bien-être soit avec toi. » De même que selon la loi les musulmans ne peuvent employer leurs formules de salutation envers les infidèles, les Babis n'emploient pas les leurs envers ceux qui n'appartiennent pas à leur secte.

6° D'après une ancienne superstition, les musulmans regardent comme chose agréable à Dieu et qui porte bonheur de porter une bague ornée d'une turquoise ou d'une cornaline; aussi rencontre-t-on rarement un musulman quelque peu dévot sans un anneau semblable. La pierre porte ordinairement le nom d'Allah ou d'Ali gravé au milieu, ou bien quelques mots ou phrases tirés du Coran. Les Babis ont donné la préférence à la cornaline blanche; au milieu sont gravés quelques mots ou phrases du Coran, mais tout autour, et en chiffres connus d'eux seuls, le nom de l'un de leurs maîtres ou saints. Dans le Mazandéran, c'est plutôt le nom de *Hadji-*

*Mohammed-Ali* que l'on fait graver sous le titre de *Sirrou-Bahiièt-Oullah*, qui signifie « mystère du gouverneur du monde. »

7° Ces variétés et changements introduits dans les formes de la vie religieuse et mentionnés ci-dessus étaient conservés et maintenus en attendant l'apparition de la loi qui devait affranchir entièrement et à jamais les Babis du joug du *Chariat;* mais les préjugés et superstitions ont pris chez eux une telle extension qu'ils surpassent de beaucoup en cela les plus superstitieux d'entre les musulmans eux-mêmes.

J'ai entre les mains deux talismans et une brochure manuscrite que m'a procurés M. Melnikoff. Il avait fait l'acquisition de ces objets pendant son séjour à Téhéran. Ce sont de précieux témoignages de la plus aveugle superstition, de la plus absurde crédulité. Ces talismans consistent en une petite feuille de papier de figure pentagone sur laquelle est écrite tout autour la même phrase soixante et quatorze fois; ils sont du nombre de ceux que les maîtres distribuaient aux Babis pour les garantir des malheurs et préserver leur vie. La brochure consiste en vingt-sept pages de la grandeur d'une feuille pliée en quatre, écrites en arabe et renfermant des instructions sur le cérémonial à observer par chaque Babi qui doit se présenter à l'un des maîtres de sa doctrine, soit pendant le chemin, soit au seuil de sa demeure et lorsqu'il apparaît devant lui. Toutes ces instructions et tous ces règlements dé-

montrent jusqu'à l'évidence les qualités surnaturelles que les Babis attribuent à leurs maîtres. L'auteur de ces règlements et de ces instructions envoyait auprès de ces maîtres les sectateurs de Bab en leur inspirant à leur sujet une vénération toute divine, une sainte frayeur beaucoup plus grande que celle que les moudjtéhids chiites inspirent à leurs *moukallids* lorsqu'ils les envoient en pèlerinage à la Mecque ou aux tombeaux de leurs imams. Ce qu'il y a de plus remarquable dans cette brochure, c'est la longue prière que doit réciter à haute voix le visiteur en s'approchant de « l'ami de Dieu, » comme il est dit dans cette brochure. Cette prière est remarquable par la redondance de la phrase imaginée pour glorifier « l'ami de Dieu, » et par une réunion de mots poétiquement cadencés et parfois rimés; mais le plus souvent ces mots sont unis entre eux sans règle comme sans raison, car ils ne présentent à l'esprit aucun sens; c'est ce qui me porte à croire que cette prière a été écrite par quelqu'un de peu versé dans la langue arabe, peut-être bien par ce même Seïd-Houssein qui, selon nous, a écrit le Coran de Bab et les talismans qui étaient distribués aux Babis soulevés.

Pour montrer jusqu'où est poussée l'absurdité dans cette prière, nous donnerons la traduction littérale de quelques passages.

*A.* EXEMPLES DE REDONDANCE, DE FORME EMPHATIQUE DE LA PHRASE.

« La première essence qui a reçu la beauté de la « forme s'est levée, a brillé et a communiqué au « monde la lumière émanant de la sphère du séjour « de l'Éternel, et cette essence *était la vôtre;* » — tel est le début de la prière adressée à « l'ami de Dieu. » Il est fait ici allusion à l'idée énoncée dans la première lettre du philosophe de Smolensk, que dans les cieux spirituels les prophètes et les saints émanent d'un seul et même principe et que la seule différence visible pour les mortels provient de l'apparition du monde extérieur. — Les paroles du texte « *était la vôtre* » (employées au pluriel) expriment que la prière était adressée dans la personne de « l'ami de Dieu » à tous « les saints. »

Un peu plus loin on lit : « N'eût été *vous*, *rien* « (personne) n'aurait connu Allah; n'eût été *vous*, « rien n'aurait honoré Allah; n'eût été *vous*, rien n'au- « rait glorifié Allah! »

Encore plus loin on lit : « Allah *vous* a consolidé « sur son trône; il *vous* a donné son verbe [1]; il *vous* « a désigné pour distribuer à chacun le lot (sort) « qui lui est destiné; il *vous* a élu pour transmettre « leur destin à tous ceux qui sont soumis à la Provi- « dence, etc. [2] »

[1] Le mot *mitk* désigne la capacité de parler correctement; de là *mentik* (logique). Littéralement il est dit : « Allah vous a rendu capable de parler pour lui. »

[2] Ce qui signifie : être le dispensateur des destinées de chacun ;

*B*. EXEMPLES DE RÉUNION DES MOTS ET DE NON-SENS DES PHRASES.

Je ne puis prendre pour exemples que des phrases de cette catégorie, voulant éviter d'entrer dans des considérations sur l'irrégularité de la langue dont on s'est servi dans ces prières; d'ailleurs cela nous entraînerait trop loin dans une critique linguistique qui m'écarterait de mon sujet : que le lecteur savant et curieux s'amuse s'il le veut de l'amalgame de mots qu'il verra dans les deux échantillons que nous lui offrons. Comme nous avouons ne pas les comprendre, nous laissons à d'autres, qui peut-être seront plus heureux que nous, le soin de les expliquer.

« Puis-je définir, dit le suppliant à l'ami de Dieu,
« l'essence des essences de votre isolement, la lumière
« de la lumière de votre sainteté, la forme des formes
« de vos désirs; comment puis-je définir le secret
« du secret de votre volonté, la prière des prières de
« votre gloire, l'obligation des obligations de l'asser-
« vissement à vous, la feuille des feuilles de l'arbre
« de votre direction (du monde), quand Allah m'a
« montré la barrière de la route qui me sépare de
« votre sainteté?... car toutes les créations, avec toute
« l'essence de camphre (pure, transparente) de leur

envoyer dans la vie, envoyer dans la mort. — Ce texte peut se traduire encore ainsi, « Celui qui est pour transmettre son arrêt, sa sentence à chacun de ceux qui sont soumis au jugement, » c'est-à-dire ses devoirs, ses obligations. Le sens est le même, mais la première traduction est plus dans l'esprit du mysticisme.

« existence, sont sans valeur devant la valeur de la « protection de votre sainte apparition... »

Et ailleurs : « Si je dis que vous c'est vous, alors « la terre a déjà publié que vos imams ne peuvent « être qualifiés par eux-mêmes (?), que tous les « êtres visibles et invisibles sont la relation des re- « lations, la narration des narrations isolées dans la « spécialité de son apparition... »

Tel est, en substance, le contenu de cette prière, tels en sont le style et le langage.

Les soixante et dix cahiers sous la dénomination de Coran des Babis qui sont en notre possession sont empreints de quelque chose de l'esprit qui règne dans cette prière, bien qu'écrits dans un langage beaucoup plus simple et plus clair.

8° Comme il a déjà été dit, les Babis appartenaient dans l'origine à la communion musulmane imamido-chiite. Bab ne voulait d'abord que purifier l'Islam des altérations qu'avaient subies peu à peu les antiques vérités qu'il renferme. Mais dans la suite, lorsque des associations secrètes se furent organisées dans le Fars, l'Irak, le Khorasan, le Tébéristan et l'Aderbidjan, bien que les associés portassent encore le nom de Chiites, ils se virent contraints de se séparer peu à peu de leurs anciens coreligionnaires, et durent bon gré mal gré suivre l'entraînement de leurs guides qui prêchaient l'islamisme, non comme le comprenaient les orthodoxes, mais comme *il fallait* le comprendre selon la nouvelle doctrine, basée, d'après eux, sur les dogmes fondamentaux de l'Is-

musulmans, lorsqu'ils s'abordent, se saluent mutuellement en se souhaitant la paix; le premier doit dire : *sélamoun-aléïkoum* ou *assélamou-aléïkoum;* c'est-à-dire « la paix avec vous; » le second est obligé de répondre : *va aléïkoum-oussalam*, ce qui veut dire : « et avec vous la paix. »

Les Babis ont changé cette formule de politesse religieuse en la formule suivante. Le premier qui prend la parole dit : *Allahou-akber* « Dieu est grand. » Le second répond : *Allahou Aazem* « Dieu est tout-puissant. » Le plus souvent la salutation se formulait par les mots *marhaban bik*, c'est-à-dire : « le bien-être soit avec toi. » De même que selon la loi les musulmans ne peuvent employer leurs formules de salutation envers les infidèles, les Babis n'emploient pas les leurs envers ceux qui n'appartiennent pas à leur secte.

6° D'après une ancienne superstition, les musulmans regardent comme chose agréable à Dieu et qui porte bonheur de porter une bague ornée d'une turquoise ou d'une cornaline; aussi rencontre-t-on rarement un musulman quelque peu dévot sans un anneau semblable. La pierre porte ordinairement le nom d'Allah ou d'Ali gravé au milieu, ou bien quelques mots ou phrases tirés du Coran. Les Babis ont donné la préférence à la cornaline blanche ; au milieu sont gravés quelques mots ou phrases du Coran, mais tout autour, et en chiffres connus d'eux seuls, le nom de l'un de leurs maîtres ou saints. Dans le Mazandéran, c'est plutôt le nom de *Hadji-*

[illegible]-Ali que l'on fait graver sous le titre de *[illegible]*, qui signifie « mystère du gouverneur du monde. »

[illegible] Ces variétés et changements introduits dans les formes de la vie religieuse et mentionnés ci-dessus étaient conservés et maintenus en attendant l'apparition de la loi qui devait affranchir entièrement et à jamais les Babis du joug du *Chariat*; mais les préjugés et superstitions ont pris chez eux une telle extension qu'ils surpassent de beaucoup en cela les plus superstitieux d'entre les musulmans eux-mêmes.

J'ai entre les mains deux talismans et une brochure manuscrite que m'a procurés M. Melnikoff. Il avait fait l'acquisition de ces objets pendant son séjour à Téhéran. Ce sont de précieux témoignages de la plus aveugle superstition, de la plus absurde [illegible]. Ces talismans consistent en une petite feuille de papier de figure pentagone sur laquelle [illegible] la même phrase soixante et quinze fois. Ils sont du nombre de ceux que les [illegible] distribuent aux Babis pour les garantir des malheurs et préserver leur vie. La brochure consiste [illegible] pages de la grandeur d'une feuille [illegible], écrites en arabe et renfermant des instructions sur le [illegible] à observer par chaque Babi qui veut se présenter à l'un des maîtres de sa [illegible], soit [illegible] le chemin, soit au [illegible] apparaît devant lui. Toutes [illegible] règlements dé-

montrent jusqu'à l'évidence les qualités surnaturelles que les Babis attribuent à leurs maîtres. L'auteur de ces règlements et de ces instructions envoyait auprès de ces maîtres les sectateurs de Bab en leur inspirant à leur sujet une vénération toute divine, une sainte frayeur beaucoup plus grande que celle que les moudjtéhids chiites inspirent à leurs *moukallids* lorsqu'ils les envoient en pèlerinage à la Mecque ou aux tombeaux de leurs imams. Ce qu'il y a de plus remarquable dans cette brochure, c'est la longue prière que doit réciter à haute voix le visiteur en s'approchant de « l'ami de Dieu, » comme il est dit dans cette brochure. Cette prière est remarquable par la redondance de la phrase imaginée pour glorifier « l'ami de Dieu, » et par une réunion de mots poétiquement cadencés et parfois rimés; mais le plus souvent ces mots sont unis entre eux sans règle comme sans raison, car ils ne présentent à l'esprit aucun sens; c'est ce qui me porte à croire que cette prière a été écrite par quelqu'un de peu versé dans la langue arabe, peut-être bien par ce même Seïd-Houssein qui, selon nous, a écrit le Coran de Bab et les talismans qui étaient distribués aux Babis soulevés.

Pour montrer jusqu'où est poussée l'absurdité dans cette prière, nous donnerons la traduction littérale de quelques passages.

A. EXEMPLES DE REDONDANCE, DE FORME EMPHATIQUE DE LA PHRASE.

« La première essence qui a reçu la beauté de la « forme s'est levée, a brillé et a communiqué au « monde la lumière émanant de la sphère du séjour « de l'Éternel, et cette essence *était la vôtre;* » — tel est le début de la prière adressée à « l'ami de Dieu. » Il est fait ici allusion à l'idée énoncée dans la première lettre du philosophe de Smolensk, que dans les cieux spirituels les prophètes et les saints émanent d'un seul et même principe et que la seule différence visible pour les mortels provient de l'apparition du monde extérieur. — Les paroles du texte « *était la vôtre* » (employées au pluriel) expriment que la prière était adressée dans la personne de « l'ami de Dieu » à tous « les saints. »

Un peu plus loin on lit : « N'eût été *vous*, *rien* « (personne) n'aurait connu Allah; n'eût été *vous*, « rien n'aurait honoré Allah; n'eût été *vous*, rien n'au- « rait glorifié Allah! »

Encore plus loin on lit : « Allah *vous* a consolidé « sur son trône; il *vous* a donné son verbe [1]; il *vous* « a désigné pour distribuer à chacun le lot (sort) « qui lui est destiné; il *vous* a élu pour transmettre « leur destin à tous ceux qui sont soumis à la Provi- « dence, etc. [2] »

[1] Le mot *mitk* désigne la capacité de parler correctement; de là *mentik* (logique). Littéralement il est dit : « Allah vous a rendu capable de parler pour lui. »

[2] Ce qui signifie : être le dispensateur des destinées de chacun;

*B.* EXEMPLES DE RÉUNION DES MOTS ET DE NON-SENS DES PHRASES.

Je ne puis prendre pour exemples que des phrases de cette catégorie, voulant éviter d'entrer dans des considérations sur l'irrégularité de la langue dont on s'est servi dans ces prières; d'ailleurs cela nous entraînerait trop loin dans une critique linguistique qui m'écarterait de mon sujet : que le lecteur savant et curieux s'amuse s'il le veut de l'amalgame de mots qu'il verra dans les deux échantillons que nous lui offrons. Comme nous avouons ne pas les comprendre, nous laissons à d'autres, qui peut-être seront plus heureux que nous, le soin de les expliquer.

« Puis-je définir, dit le suppliant à l'ami de Dieu, « l'essence des essences de votre isolement, la lumière « de la lumière de votre sainteté, la forme des formes « de vos désirs; comment puis-je définir le secret « du secret de votre volonté, la prière des prières de « votre gloire, l'obligation des obligations de l'asser- « vissement à vous, la feuille des feuilles de l'arbre « de votre direction (du monde), quand Allah m'a « montré la barrière de la route qui me sépare de « votre sainteté?... car toutes les créations, avec toute « l'essence de camphre (pure, transparente) de leur

envoyer dans la vie, envoyer dans la mort. — Ce texte peut se traduire encore ainsi, « Celui qui est pour transmettre son arrêt, sa sentence à chacun de ceux qui sont soumis au jugement, » c'est-à-dire ses devoirs, ses obligations. Le sens est le même, mais la première traduction est plus dans l'esprit du mysticisme.

« existence, sont sans valeur devant la valeur de la « protection de votre sainte apparition... »

Et ailleurs : « Si je dis que vous c'est vous, alors « la terre a déjà publié que vos imams ne peuvent « être qualifiés par eux-mêmes (?), que tous les « êtres visibles et invisibles sont la relation des re- « lations, la narration des narrations isolées dans la « spécialité de son apparition... »

Tel est, en substance, le contenu de cette prière, tels en sont le style et le langage.

Les soixante et dix cahiers sous la dénomination de Coran des Babis qui sont en notre possession sont empreints de quelque chose de l'esprit qui règne dans cette prière, bien qu'écrits dans un langage beaucoup plus simple et plus clair.

8° Comme il a déjà été dit, les Babis appartenaient dans l'origine à la communion musulmane imamido-chiite. Bab ne voulait d'abord que purifier l'Islam des altérations qu'avaient subies peu à peu les antiques vérités qu'il renferme. Mais dans la suite, lorsque des associations secrètes se furent organisées dans le Fars, l'Irak, le Khorasan, le Tébéristan et l'Aderbidjan, bien que les associés portassent encore le nom de Chiites, ils se virent contraints de se séparer peu à peu de leurs anciens coreligionnaires, et durent bon gré mal gré suivre l'entraînement de leurs guides qui prêchaient l'islamisme, non comme le comprenaient les orthodoxes, mais comme *il fallait* le comprendre selon la nouvelle doctrine, basée, d'après eux, sur les dogmes fondamentaux de l'Is-

lam. Suivant ces dogmes, les Chiites attendent la seconde venue immanquable de l'imam gouverneur de l'univers. Il est apparu, disent les Babis, par conséquent ceux qui croient en lui doivent croire à sa doctrine, et s'en rapporter à son jugement dans les questions religieuses qui rentrent dans la sphère de l'islamisme. Cette doctrine a été enseignée par les plus proches disciples de Bab.

Nous l'avons dit et nous l'avons vu, Bab n'a pas personnellement fondé une nouvelle religion ni de nouveaux rites; il prêchait partout l'observance de la doctrine chiite dans son acception la plus rigoureuse, et en donnait lui-même l'exemple. Il faisait les prières, observait les jeûnes, alla en pèlerinage à la Mecque et à Kerbela; il prêchait une vie d'abstinence. Cependant ses disciples fondèrent secrètement et à son insu un schisme qui devait les aider à atteindre leur but, et répandaient dans le peuple le bruit que les temps étaient venus où allaient apparaître la réforme et une loi nouvelle. Forts des succès qu'ils obtenaient, ils assuraient que Bab les avait désignés en attendant pour être les pasteurs des élus de Dieu, ouvrir la glorieuse carrière du Babisme, et les guider jusqu'au jour où les Babis, triomphant de tous les obstacles, conquerront le monde entier sous les étendards de l'Imam et gagneront la béatitude éternelle. Ainsi chaque communauté de Babis se soumettait en attendant à l'enseignement doctrinal de son maître immédiat. Voilà pourquoi, au temps où la doctrine des Babis commença à se

répandre, apparurent divers rites et usages locaux, diverses croyances particulières, qui dans la suite donnèrent naissance aux symboles de la foi. Il avait été impossible, en attendant, de déshabituer des gens grossiers et ignorants des pratiques religieuses journalières, d'autant plus que tout musulman ne saurait se passer de prières, d'ablutions, ni de suivre rigoureusement les jeûnes du ramazan. Il fut alors décidé que ces pratiques religieuses seraient observées selon la nouvelle doctrine; ce qui eut lieu partout, bien qu'avec certaines variétés dans les formes. Ainsi allèrent les choses jusqu'à l'époque où les Babis se fortifièrent dans Cheïk-Tabersi, en 1848. Alors ils croyaient que le temps était venu de se séparer tout à fait des Chiites et de devenir entièrement étrangers à l'islamisme. En effet, l'inimitié, la haine qui existait entre les Chiites et les Babis, et qui s'était enracinée dans le cœur des uns et des autres, avait disposé les derniers à effectuer cette séparation. La promesse faite aux Babis de leur puissance future, qui devait s'étendre sur toute la surface de la terre, eut pour résultat de leur inspirer un souverain mépris pour tous ceux qui ne portaient pas le nom de Babis. Tout cela éteignit peu à peu dans leurs cœurs le respect, l'amour des anciennes coutumes. C'est alors que les principaux promoteurs du Babisme politique mirent à profit cette disposition des esprits pour prêcher à leurs adhérents la doctrine du *fatrèt*[1] ou de *l'affranchis-*

[1] *Fatrèt* signifie, entre autres, l'espace compris entre deux doigts,

*sement du joug de la loi.* Voici en quoi consistait cette doctrine : « Tant que le Babisme ne sera pas répandu et consolidé sur toute la surface de la terre, tant que le règne de Bab ne sera point affermi et qu'un nouveau code émanant de lui ne sera point promulgué, tous les Babis sont affranchis des devoirs religieux. » D'après ce principe, les Babis se refusaient à remplir aucun des devoirs religieux imposés par le Coran; ainsi ils ne faisaient point les prières prescrites, et ne suivaient aucun jeûne; ils ne considéraient point les Chiites, et en général les musulmans, comme leurs coreligionnaires; ils buvaient du vin, n'admettaient rien de *nedjès* (impur), rien de *haram*, ou défendu par la loi; en un mot, ils rejetèrent tout, excepté ce qui est si cher à l'ignorance, les préjugés et les superstitions.

Les faits que nous avons mentionnés prouvent clairement à quel point la doctrine de Bab avait été

de là *les temps intermédiaires.* Dans le Coran de Mahomet, ce mot n'est employé qu'une seule fois (sour. v, 22) dans le sens du temps écoulé entre la venue de deux prophètes. Ici les Babis sous-entendent le temps compris entre deux codes religieux : le Chariat et le code religieux qui devra paraître au nom de Bab.

Si l'on en croit des témoins oculaires, ce code de la loi nouvelle est tout prêt à paraître. Il avait été confié à la garde d'un des propagateurs du Babisme nommé Moulla-Abdoul-Kerim, lequel fut tué plus tard lors des événements qui se passèrent à Téhéran (v. ch. II, à la fin). On dit que lors des poursuites dirigées contre les Babis de Kazvin (lui-même était de cette ville), faits que nous avons relatés dans l'article sur Kourret-oul-Aïn, cet individu avait caché ce code dans la muraille d'une maison inconnue, et qu'après sa mort toutes les recherches qu'on fit pour le découvrir furent vaines.

*A*. EXEMPLES DE REDONDANCE, DE FORME EMPHATIQUE DE LA PHRASE.

« La première essence qui a reçu la beauté de la « forme s'est levée, a brillé et a communiqué au « monde la lumière émanant de la sphère du séjour « de l'Éternel, et cette essence *était la vôtre;* » — tel est le début de la prière adressée à « l'ami de Dieu. » Il est fait ici allusion à l'idée énoncée dans la première lettre du philosophe de Smolensk, que dans les cieux spirituels les prophètes et les saints émanent d'un seul et même principe et que la seule différence visible pour les mortels provient de l'apparition du monde extérieur. — Les paroles du texte « *était la vôtre* » (employées au pluriel) expriment que la prière était adressée dans la personne de « l'ami de Dieu » à tous « les saints. »

Un peu plus loin on lit : « N'eût été *vous*, *rien* « (personne) n'aurait connu Allah; n'eût été *vous*, « rien n'aurait honoré Allah; n'eût été *vous*, rien n'au- « rait glorifié Allah! »

Encore plus loin on lit : « Allah *vous* a consolidé « sur son trône; il *vous* a donné son verbe [1]; il *vous* « a désigné pour distribuer à chacun le lot (sort) « qui lui est destiné; il *vous* a élu pour transmettre « leur destin à tous ceux qui sont soumis à la Provi- « dence, etc. [2] »

[1] Le mot *mitk* désigne la capacité de parler correctement; de là *mentik* (logique). Littéralement il est dit : « Allah vous a rendu capable de parler pour lui. »

[2] Ce qui signifie : être le dispensateur des destinées de chacun;

*B.* EXEMPLES DE RÉUNION DES MOTS ET DE NON-SENS DES PHRASES.

Je ne puis prendre pour exemples que des phrases de cette catégorie, voulant éviter d'entrer dans des considérations sur l'irrégularité de la langue dont on s'est servi dans ces prières; d'ailleurs cela nous entraînerait trop loin dans une critique linguistique qui m'écarterait de mon sujet : que le lecteur savant et curieux s'amuse s'il le veut de l'amalgame de mots qu'il verra dans les deux échantillons que nous lui offrons. Comme nous avouons ne pas les comprendre, nous laissons à d'autres, qui peut-être seront plus heureux que nous, le soin de les expliquer.

« Puis-je définir, dit le suppliant à l'ami de Dieu, « l'essence des essences de votre isolement, la lumière « de la lumière de votre sainteté, la forme des formes « de vos désirs; comment puis-je définir le secret « du secret de votre volonté, la prière des prières de « votre gloire, l'obligation des obligations de l'asser- « vissement à vous, la feuille des feuilles de l'arbre « de votre direction (du monde), quand Allah m'a « montré la barrière de la route qui me sépare de « votre sainteté?... car toutes les créations, avec toute « l'essence de camphre (pure, transparente) de leur

envoyer dans la vie, envoyer dans la mort. — Ce texte peut se traduire encore ainsi, « Celui qui est pour transmettre son arrêt, sa sentence à chacun de ceux qui sont soumis au jugement, » c'est-à-dire ses devoirs, ses obligations. Le sens est le même, mais la première traduction est plus dans l'esprit du mysticisme.

« existence, sont sans valeur devant la valeur de la « protection de votre sainte apparition... »

Et ailleurs : « Si je dis que vous c'est vous, alors « la terre a déjà publié que vos imams ne peuvent « être qualifiés par eux-mêmes (?), que tous les « êtres visibles et invisibles sont la relation des re- « lations, la narration des narrations isolées dans la « spécialité de son apparition... »

Tel est, en substance, le contenu de cette prière, tels en sont le style et le langage.

Les soixante et dix cahiers sous la dénomination de Coran des Babis qui sont en notre possession sont empreints de quelque chose de l'esprit qui règne dans cette prière, bien qu'écrits dans un langage beaucoup plus simple et plus clair.

8° Comme il a déjà été dit, les Babis appartenaient dans l'origine à la communion musulmane imamido-chiite. Bab ne voulait d'abord que purifier l'Islam des altérations qu'avaient subies peu à peu les antiques vérités qu'il renferme. Mais dans la suite, lorsque des associations secrètes se furent organisées dans le Fars, l'Irak, le Khorasan, le Tébéristan et l'Aderbidjan, bien que les associés portassent encore le nom de Chiites, ils se virent contraints de se séparer peu à peu de leurs anciens coreligionnaires, et durent bon gré mal gré suivre l'entraînement de leurs guides qui prêchaient l'islamisme, non comme le comprenaient les orthodoxes, mais comme *il fallait* le comprendre selon la nouvelle doctrine, basée, d'après eux, sur les dogmes fondamentaux de l'Is-

lam. Suivant ces dogmes, les Chiites attendent la seconde venue immanquable de l'imam gouverneur de l'univers. Il est apparu, disent les Babis, par conséquent ceux qui croient en lui doivent croire à sa doctrine, et s'en rapporter à son jugement dans les questions religieuses qui rentrent dans la sphère de l'islamisme. Cette doctrine a été enseignée par les plus proches disciples de Bab.

Nous l'avons dit et nous l'avons vu, Bab n'a pas personnellement fondé une nouvelle religion ni de nouveaux rites; il prêchait partout l'observance de la doctrine chiite dans son acception la plus rigoureuse, et en donnait lui-même l'exemple. Il faisait les prières, observait les jeûnes, alla en pèlerinage à la Mecque et à Kerbela; il prêchait une vie d'abstinence. Cependant ses disciples fondèrent secrètement et à son insu un schisme qui devait les aider à atteindre leur but, et répandaient dans le peuple le bruit que les temps étaient venus où allaient apparaître la réforme et une loi nouvelle. Forts des succès qu'ils obtenaient, ils assuraient que Bab les avait désignés en attendant pour être les pasteurs des élus de Dieu, ouvrir la glorieuse carrière du Babisme, et les guider jusqu'au jour où les Babis, triomphant de tous les obstacles, conquerront le monde entier sous les étendards de l'Imam et gagneront la béatitude éternelle. Ainsi chaque communauté de Babis se soumettait en attendant à l'enseignement doctrinal de son maître immédiat. Voilà pourquoi, au temps où la doctrine des Babis commença à se

répandre, apparurent divers rites et usages locaux, diverses croyances particulières, qui dans la suite donnèrent naissance aux symboles de la foi. Il avait été impossible, en attendant, de déshabituer des gens grossiers et ignorants des pratiques religieuses journalières, d'autant plus que tout musulman ne saurait se passer de prières, d'ablutions, ni de suivre rigoureusement les jeûnes du ramazan. Il fut alors décidé que ces pratiques religieuses seraient observées selon la nouvelle doctrine; ce qui eut lieu partout, bien qu'avec certaines variétés dans les formes. Ainsi allèrent les choses jusqu'à l'époque où les Babis se fortifièrent dans Cheïk-Tabersi, en 1848. Alors ils croyaient que le temps était venu de se séparer tout à fait des Chiites et de devenir entièrement étrangers à l'islamisme. En effet, l'inimitié, la haine qui existait entre les Chiites et les Babis, et qui s'était enracinée dans le cœur des uns et des autres, avait disposé les derniers à effectuer cette séparation. La promesse faite aux Babis de leur puissance future, qui devait s'étendre sur toute la surface de la terre, eut pour résultat de leur inspirer un souverain mépris pour tous ceux qui ne portaient pas le nom de Babis. Tout cela éteignit peu à peu dans leurs cœurs le respect, l'amour des anciennes coutumes. C'est alors que les principaux promoteurs du Babisme politique mirent à profit cette disposition des esprits pour prêcher à leurs adhérents la doctrine du *fatrèt*[1] ou de *l'affranchis-*

[1] *Fatrèt* signifie, entre autres, l'espace compris entre deux doigts,

*sement du joug de la loi.* Voici en quoi consistait cette doctrine : « Tant que le Babisme ne sera pas répandu et consolidé sur toute la surface de la terre, tant que le règne de Bab ne sera point affermi et qu'un nouveau code émanant de lui ne sera point promulgué, tous les Babis sont affranchis des devoirs religieux. » D'après ce principe, les Babis se refusaient à remplir aucun des devoirs religieux imposés par le Coran; ainsi ils ne faisaient point les prières prescrites, et ne suivaient aucun jeûne; ils ne considéraient point les Chiites, et en général les musulmans, comme leurs coreligionnaires; ils buvaient du vin, n'admettaient rien de *nedjès* (impur), rien de *haram*, ou défendu par la loi; en un mot, ils rejetèrent tout, excepté ce qui est si cher à l'ignorance, les préjugés et les superstitions.

Les faits que nous avons mentionnés prouvent clairement à quel point la doctrine de Bab avait été

de là *les temps intermédiaires*. Dans le Coran de Mahomet, ce mot n'est employé qu'une seule fois (sour. v, 22) dans le sens du temps écoulé entre la venue de deux prophètes. Ici les Babis sous-entendent le temps compris entre deux codes religieux : le Chariat et le code religieux qui devra paraître au nom de Bab.

Si l'on en croit des témoins oculaires, ce code de la loi nouvelle est tout prêt à paraître. Il avait été confié à la garde d'un des propagateurs du Babisme nommé Moulla-Abdoul-Kerim, lequel fut tué plus tard lors des événements qui se passèrent à Téhéran (v. ch. II, à la fin). On dit que lors des poursuites dirigées contre les Babis de Kazvin (lui-même était de cette ville), faits que nous avons relatés dans l'article sur Kourret-oul-Aïn, cet individu avait caché ce code dans la muraille d'une maison inconnue, et qu'après sa mort toutes les recherches qu'on fit pour le découvrir furent vaines.

défigurée dès son apparition, combien elle avait été grossièrement altérée, et quelles eussent pu en être les suites.

Jamais l'homme ne se désenchante autant, et sans retour, que lorsqu'il passe du monde des belles et grandes idées dans le monde des formes grossières et rudes, lesquelles non-seulement ne coïncident en rien avec le principe qui les appelle, mais qui de plus lui sont entièrement opposées.

Sans aller bien loin, revenons à cette vérité qui forme le point d'intersection des idées religieuses, dans le monde chrétien. Ouvrons l'Évangile, lisons-le d'un bout à l'autre; examinons la vie toute sainte des Pères de l'Église, méditons leurs écrits, et puis considérons les formes extérieures du culte parmi les sectes chrétiennes. Ne serons-nous point frappés, stupéfiés lorsque nous passerons du monde des grandes idées religieuses dans ce monde des formes les plus grossières?

Si dans le christianisme même nous sommes, j'oserai dire journellement, frappés des succès qu'y obtiennent de mauvaises passions, si opposées aux divines vérités; si dans l'histoire de l'administration ecclésiastique nous reconnaissons les traces de cet obscurantisme qui conduit indubitablement à l'ignorance, qui met les armes à la main des disciples de la charité chrétienne, et au nom de «l'Église,» de la religion, fait appel à la vengeance et à l'anathème, dans un but d'intérêts tout mondains, dans un but d'égoïsme; en un mot, si nous voyons tous les jours

dans la chrétienté le triomphe du mensonge et de l'erreur, comment pourrons-nous jeter le blâme sur les mêmes fautes dans lesquelles tombent des adhérents d'autres religions?

# NOUVELLES ET MÉLANGES.

## SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

### PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 9 NOVEMBRE 1866.

La séance est ouverte à huit heures par M. Reinaud, président.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu; la rédaction en est adoptée.

Sont proposés comme membres :

MM. Ferdinand LEVÉ, rue du Cirque, n° 2, présenté par MM. Pauthier et Garrez;
John R. ROBINSON, à Dewsbury (Angleterre), par MM. Garcin de Tassy et Mohl.

Il est donné lecture d'une lettre de M. Behrnauer, à Dresde, qui annonce l'envoi du prospectus de l'édition du *Tawarikhi Ali Seldjouk*, et prie que ce prospectus soit inséré dans le Journal asiatique. Il est décidé que le paquet sera envoyé à l'Imprimerie pour être broché dans le prochain cahier du Journal.

M. Garrez donne, en l'absence du bibliothécaire, lecture

d'un projet de règlement de la bibliothèque. Le projet est adopté, sauf un article qui est renvoyé à la prochaine séance.

M. Prudhomme donne lecture d'une notice sur le catalogue de la bibliothèque d'Etchmiazin, imprimé à Tiflis.

### OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par la Société. *The Journal of the Royal Geographical Society for* 1865. Londres, 1866, in-8°. (Prix : 20 sh.)

— *Proceedings of the Royal Geographical Society*, vol. X, 2-6. Londres, 1866, in-8°.

Par la Société. *Bibliotheca indica :*

N°s 212 et 213. *The Sahitya Darpana or Mirror of Composition*, translated by VISWANATHA. Calcutta, 1865, in-8°.

N°s 214, 215. *A Biographical Dictionary of persons who knew Mohammed*, by IBN HAJAR, edited by Captain W. N. LEES, vol. IV, fasc. 6 et 7. Calcutta, 1865 et 1866, in-8°.

New series, n°s 87, 89, 91, 92. *The Alamguir Nameh*, edited by MAWLAWIS KHADIM HUSAIN and ABD AL HAI, fasc. 1-4. Calcutta, 1866, in-8°.

New series, 86 et 90. *The Srauta Sutra of Aswalayana*, edited by RAMA NARAYANA VIDYARATNA, fasc. 8 et 9. Calcutta, 1866, in-8°.

Par l'auteur. *Textes tirés du Kandjour*, par M. FEER, livraison 6. Paris, 1866, in-8° (autographié).

Par le même. *Tableau de la Grammaire mongole, suivi de l'élévation de Gengiskhan et de la lettre d'Arghoun Khan à Philippe le Bel*, par M. Léon FEER. Paris, 1866, grand in-4° (8 pages, autographiées).

— *Essence de la science transcendante, en tibétain, sanscrit et mongol*, par M. Léon FEER. Paris, 1866, in-fol. oblong (8 pages, autographiées).

Par l'auteur. *Annuaire philosophique*, par M. Louis-Auguste MARTIN, t. III, livraisons 7, 8, 9, 10. Paris, 1866, in-8°.

Par la Société. *Revue africaine*, dixième année, n° 59. Alger, 1866, in-8°.

Par l'auteur. *Om Dandserhauge* of C. A. Holmboë, in-8°.

Par la Société. *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, vol. XX, cah. 2 et 3. Leipzig, 1866, in-8°.

— *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, vol. IV, n° 3. *Die Grabschrift des sidonischen Kœnigs Eschmun-Ezer*, übersetzt von E. Meier. Leipzig, 1866, in-8°.

---

*Dictionnaire turc-arabe-persan*, par M. Zenker. Leipzig, in-folio; les neuf premières livraisons.

La langue turque a donné naissance, dans la dernière moitié du xviie siècle, à un ouvrage très-remarquable : c'est le dictionnaire turc, arabe, persan, par Meninski. L'auteur ne fit pas, comme il arrive souvent, des livres avec des livres; il prit la peine de lire, la plume à la main, les ouvrages turcs presque tous manuscrits, qui étaient à sa disposition, et, à l'aide d'exemples bien choisis, il fit un livre tout à fait original. Il joignit au turc l'arabe, qui est la langue sacrée et scientifique de toutes les nations musulmanes, et le persan, qui de tout temps a été cultivé par les Turcs lettrés; mais pour l'arabe et le persan, Meninski put s'aider des dictionnaires de Golius et de Castel. Les rapports de l'Europe chrétienne avec l'empire ottoman sont si fréquents, que, depuis le dictionnaire de Meninski, il en a paru plusieurs autres. Je me contenterai de citer celui de feu M. Bianchi. Le dictionnaire de Meninski forme quatre volumes in-folio, et par conséquent est peu portatif; de plus, les mots sont ordinairement expliqués en latin; or le latin n'est pas familier à la plupart des Européens qui ont affaire aux Turcs; en général, les nouveaux dictionnaires sont rédigés en français.

Une langue qui est à la fois écrite et parlée fournit toujours de nouveaux mots aux personnes qui savent chercher.

D'ailleurs il restait une grande lacune à remplir : il existe deux turcs ; le turc oriental, c'est-à-dire le turc primitif, qui est encore parlé dans l'Asie centrale, à Cazan et en Crimée, et le turc de l'empire ottoman, qui a adopté beaucoup de mots arabes et persans, et qui a laissé tomber en désuétude les termes turcs correspondants. Le turc oriental était resté presque inconnu à Meninski et à Bianchi. Telle est la lacune que M. Zenker a eu surtout en vue de remplir. Le nouveau dictionnaire renferme donc un certain nombre de termes nouveaux, et tous ces mots sont expliqués à la fois en français et en allemand, afin que le livre soit accessible aux deux nations.

Entre autres sujets dont M. Zenker a traité, il en est un dont il faut lui savoir gré. Aux XIe, XIIe et XIIIe siècles, les nations en général d'origine turque de l'Asie septentrionale envahirent l'Asie méridionale, depuis l'Indus jusqu'au Bosphore. L'Égypte elle-même, au temps des sulthans mamelouks, obéit à des Turcs. A cette époque, il s'introduisit dans le langage parlé et dans les livres une foule d'expressions qui, en général, ne sont plus usitées, mais qui, se trouvant dans les livres, réclamaient une explication particulière. Feu M. Quatremère a expliqué plusieurs de ces mots dans ses publications ; mais il restait encore dans ses papiers des mots qui sont allés avec ses livres à Munich. M. Zenker a dépouillé les publications et les papiers manuscrits de M. Quatremère, et il a intercalé chaque mot à sa place, d'après l'ordre des lettres de l'alphabet.

M. Zenker, ne voulant pas donner plus d'un volume in-folio, se borne au nécessaire, et renvoie, au besoin, aux livres imprimés. Neuf livraisons ont paru, et la suite viendra successivement. Je dois dire que je fais usage de la portion qui a paru (360 pages) et que j'ai lieu d'en être satisfait. Il est à désirer que l'auteur soit encouragé, et que le livre s'achève promptement.

REINAUD.

# TABLE DES MATIÈRES

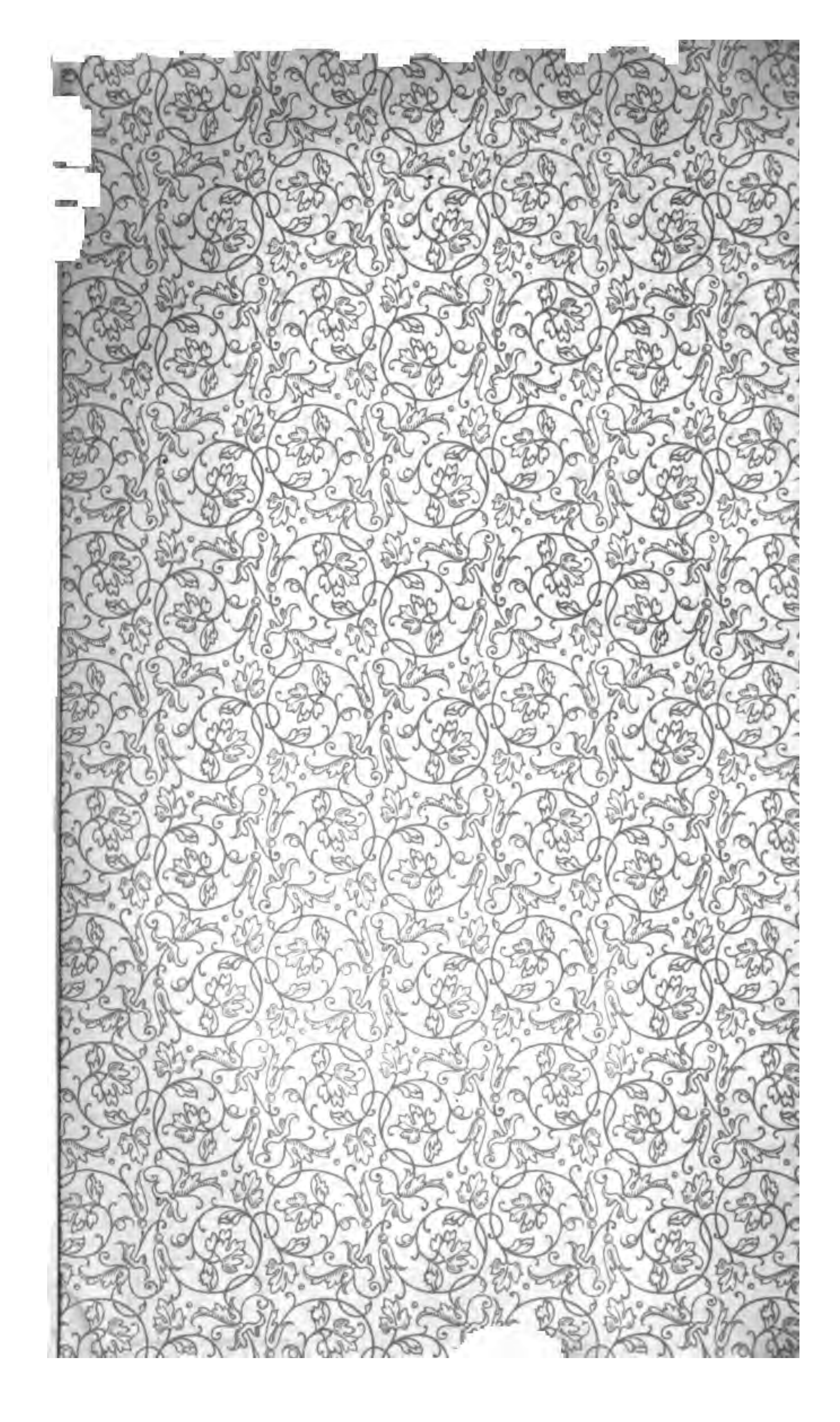
CONTENUES DANS LE TOME VIII, VI[e] SÉRIE.

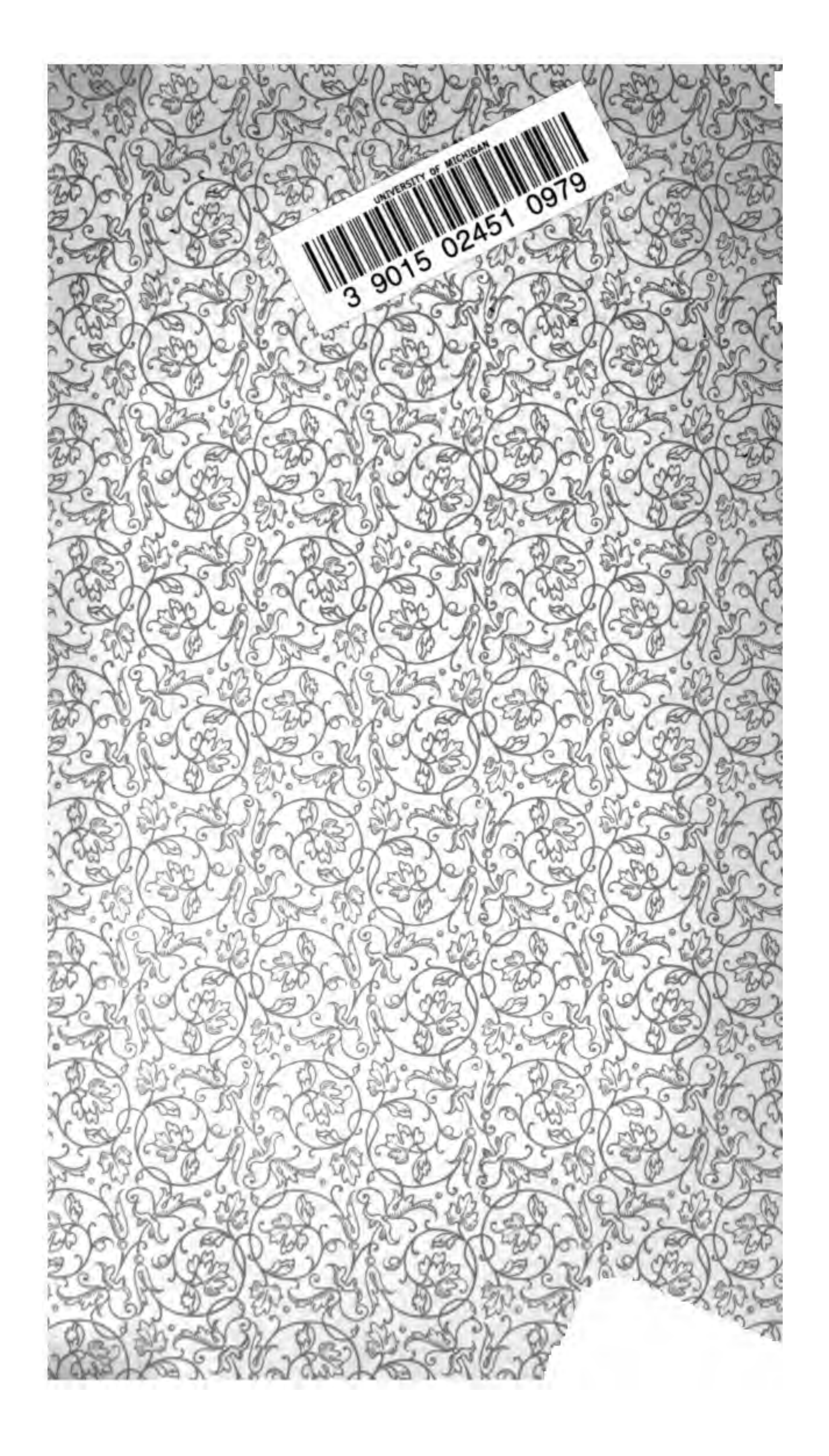
## MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

## NOUVELLES ET MÉLANGES.



FIN DE LA TABLE.





UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 02451 0979

